

VZDĚLAVACÍ KNIHOVNA KATOLICKÁ

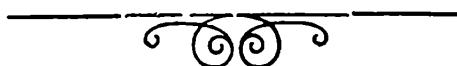


POŘÁDAJÍ:

Dr. JOS. TUMPACH a Dr. ANT. PODLAHA.

Se schválením

nejd. kníž. arcib. Ordinariátu v Praze ze dne 22. května 1896 č. 4884.



SWAZEK LXVIII.

SWAZEK LXVIII.

Záhada utrpení.

V Praze 1916.

Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství.

V. Kotrba.

ZÁHADA UTRPENÍ

SEPSAL

Dr. PAVEL VILÉM Z KEPPLERŮ,
BISKUP V ROTTENBURKU.



PODLE 3. VYDÁNÍ ČESKY PODÁVÁ
ANTONÍN ČÍHAL.



V PRAZE 1916.

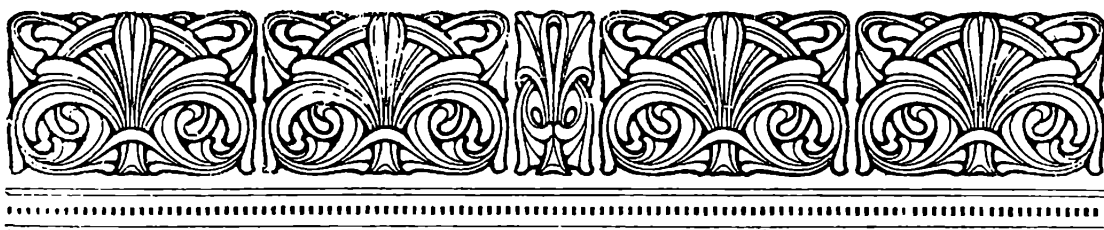
CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ.
V. KOTRBA.

Dr. Jos. Tumpach, censor.

IMPRIMATUR.

Pragae, die 23. Junii 1916. Nro. 8079.

Leo Cardin. de Skrbenský.



I.

Záhada utrpení v mravouce.¹⁾

Uznáváme správným tvrzení novější ethiky, že kdo chce zbudovati ethiku, smí ji stavěti právě tak málo na slzách, jako na šprýmech.²⁾ Ale velmi ne-správná je praemissa tohoto výroku, že je ethika přímo nedůstojno, aby se zabýval se zvláštním zájmem slasti a strasti, štěstím a neštěstím. Tu je dojista palčivý zájem antické ethiky o tyto otázky oprávněnější. Leckteré novodobé soustavě ethické škodí, že jejímu

¹⁾ Akademický proslov přednesený 1894 při převzetí stolice mravouky na theologické fakultě ve Frýburku v Br. Byl dávno rozebrán a proto s nepatrnými změnami znovu otištěn.

²⁾ Steinthal, Allgemeine Ethik, Berlin 1885, 441: „Jeť ethika přímo nedůstojno, aby mluvil se zvláštním zájmem o slasti a strasti, o štěstí a neštěstí. Jsem proto prost „nesmyslného nadšení“, které „je povzneseno nad všecku bídu jednotlivých lidí.“ Myslím jen, že kdo chce zbudovati ethiku, smí ji stavěti právě tak málo na vzlykotu jako na výskotu. Ale věděl bych, kdyby na to došlo, variaci věčně zpívané písně o neskonale bolesti, o nekonečném žalu lidském, o žalu, jenž ochromuje vůli, o bolesti, která vede k šílenství, o palčivých ranách, které se nehojí a před každou radostí znovu krvácejí, jelikož se vtírají vždy obavy mezi rty a pohár. Znímám to, a nevím o jiné útěše a nemám jiného prostředku, nežli veleznámé heslo *ἀνέχων και ἀπέχων*, vydrž a odříkej se, vzpírej se proti bolesti, neztrácej rozumu, měj smysl a srdce pro vše, pro pravdu, krásu a dobro, buď ochoten k lásce. Ač sám trpíš pomáhej trpícím.“ Zdánlivě mnoho, v podstatě však přece málo. Krásná slova, ale bez síly. Schází *ἀπόδειξις πνεύματος και δυνάμεως*. (I. Kor. 2, 4.)

původci byla dosti dobrá a pohodlná, anebo že zase zvolil stanovisko příliš povýšené nad trpícím lidstvem. Mnohá velikolepá stavba neodolá ani křížovému ohni všedních trudů. A morálka, která neobstojí ve zkoušce utrpení, která káže činiti dobře, ale nenaučí trpěti, která nemluví k trpícím a plaše utíká před zjevem, jenž hraje v životě lidstva a jedince skutečně takovou úlohu, dává si špatné vysvědčení, a je dojista velmi pochybno, má-li nějakou praktickou cenu a nějaký význam.

Protože záhada ta je důležitá, vždy časová a aktuálně zajímavá, a bývá beze sporu macešsky odbývána novější etikou a morálkou,³⁾ lze pochopiti, že se pokoušíme o bližší její objasnění. Nechť nám při tom zběžný přehled různých snah antického světa zbystří zrak, abychom poznali cenu křesťanského názoru.

Především vidíme, že lidské srdce bolem zkrúšené, puzeno jsouc nezdolným přesvědčením, že utrpení je trest Boží, vždy a všude se utíká do posvátných hájův a chrámů, jako zraněná laň ukrývá v houšti svou trýzeň a slabost. Náboženství založené na víře v bohy, v božsky prozřetelné řízení světa a ve spravedlivou odplatu a rozřešení záhad tohoto světa na onom jest pro chudé, neduživé a zarmoucené zdrojem milosrdenství a útěchy. V nejstarších památkách lidstva nabádá člověka, aby se podroboval vůli bohů, byl umírněný v žalu a ochotně snášel utrpení.⁴⁾ Va-

³⁾ Katolická mravouka přenechává tuto otázku obyčejně asketice. Ale dokud nejsou morálka a asketika přesně odlišeny, a dokud schází asketice vlastní vědecká výstavba, nemůže býti mravouka dispensována od povinnosti, aby se zabývala touto záhadou, která má dnes zvýšený význam.

⁴⁾ Staří Egypťané, prodchnutí náboženstvím jako žádný jiný národ starověký, mají mravouku, která „prodchnuta nadějí v život na onom světě je stejně daleka ponuré resignace, jako eudaimonické lehkomyšlnosti“, a jejíž první a poslední slovo hlásá poslušnost vůči bohu; jí vděčí za svou bezstarostnou a nezdolnou povahu, která se zrcadlí i v jejich starém umění. (Schanz, *Apologie des Christenthoms* II² [1897] 167. Kayser, *Aegypten einst und jetzt*,² [1899] 44 n. E. Mayer, *Geschichte des alten Ägyptens*, úvod od J. Dümichena [1887] 10.) — Ve starých Vedách je Varuna pánem života a smrti, zdraví i nemoci; trpící je povinen podrobiti se jeho moci, a utěšovati se vyhlíd-

ruje před zarputilostí (*ἔβρις*), která se ostnu vzpírá a se bouří proti hoři poslanému od bohův a tím bolesti jen přidává. Náboženství, vnikající do tajemství bolesti, vyciřuje alespoň, že utrpení má význam nejen kárný, nýbrž i hojivý, že nebývá posíláno jen z trestu, nýbrž také pro mravní obrod. Toť základní myšlenka báje o Heraklovi, vůdčí idea Sofokleových dramat Oidipus a Filoktet. Toť smysl řeckého úsloví *Πάθει μάθος*, utrpením k moudrosti, a veršů v Aischylově Agamemnonu (176—178):

„Vždy k moudrosti vodí nás Zeus,
a svatý dal zákon,
že s bolestí moudrost ti přijde.“

Avšak tento zdravý lék, jež skýtá náboženství, ztrácí tou měrou na sladkosti a síle, jakou náboženství samo pozbývá síly a jaroosti. Tak zhořkl a zvodnatěl tento nápoj Řekům následkem poklesnutí a zkostnatění víry v prozřetelnost, zejména pak vlivem děsné představy o závidi bohů,⁵⁾ kteří nejen že stíhají vinu trestem a neštěstím, nýbrž i žárlí na každého člověka nadprůměrně šťastného, na něm se mstí, ba jej i obloudí a do hříchu vhánějí, aby jej pak mohli všemožně stíhati hořem a neštěstím. Což divu, že pak před nerozřešitelnou otázkou, odkudže je utrpení člověka bohabojného a spravedlivého, bledne víra v Prozřetelnost a že vzniká nejasná představa o osudu tu božském, tam nebožském, jindy zas nadbožském (*tyche*), nebo o ne-

kou na blaženost v záhrobí. Teprve v pozdějších bramínských Upanišadách nalézáme po prvé nauku o stěhování duší a vysvětlení bolů jako trestů za poklesky dřívějšího života, a teprve ve filosofii sankhyjské a yogajské vyvěrá pramen pessimismu (Schanz na n. m. II, 51. u. Cathrein, Moralphilosophie I. 473. Ludwig, Der Rigweda I. 100). — V Avestě se uvádí jako zločin: nespokojenost s nařízeními božskými a nemírný smutek. (Spiegel, Avesta I. [1863] 80; III. 224 nn.).

⁵⁾ O závidi nebešťanů srov. Schmidt, Ethik der Griechen I. 47 n; Nägelsbach, Hom. Theol. I. 17.; V. 19. Plato poráží tento ostudný anthropomorfismus ve Faidrovi (277), Theaetetovi (151), Timaeovi (29). Někdy objasňuje tuto představu lépe: bohové mírní neštěstím přílišné štěstí, aby člověk nezbujněl a se nerouhal; nebo aby vyrovnali přílišnou rozdílnost lidských údělů (srov. Schmidt, l. c. I. 79 n.).

osobní slepé náhodě (automaton).⁶⁾ V ledovcích tohoto pošetileno fatalismu odumírá téměř úplně něžné kvítko naděje, která bývá jediným lékem pro trpící; již Hesiod jí nepočítá mezi dobra, nýbrž mezi zla pochodící ze skříňky Pandořiny.⁷⁾ Pak arcíť není pro ni půdy a ochrany již ani v posvátných hájích náboženství a vyhledává si poslední útulek v přítmi mysterií.⁸⁾

V dobách a v kruzích, v nichž pozbylo náboženství účty a vlivu, byla to filosofie, která se lidstva ujala. Zde můžeme úvahu svou omeziti v podstatě na Řecko, a to z několika příčin. Předně dospěl tam lidský duch nejdříve z elementární školy přemýšlení lidového do vysoké školy přemýšlení filosofického a nabyl vysoké duchovní kultury. Dále nebyl žádný starý národ tak vnímavý, tak sensitivní, tak jemnocitný a nedůtklivý, jako národ helénský. Proto také žádný tolik netrpěl poruchami, protivami a rozpory obsaženými ve slově bolest. Vrozený smysl pro úměrnost a soulad, nezkrotná touha po životě co nejvolnějším, již vděčí řecké umění za svůj rozkvět a svou výši, *καλοκάγαθία* a *εὐδαιμονία*, byly drásány ostrými hranami bolesti, a odtud energické pokusy, aby byly tyto hrany obroušeny anebo aby nepodvalný ten balvan byl uklizen s cesty úplně. U žádného národa ne-najdeme tolik jásavých souzvuků ve vědě a umění, tak radostného ohlasu překypující radosti ze života vedle tak živelných výbuchů bolesti a nářku trýskajícího z hlubin utýrané duše. Přesmutný názor, že nejlepší osud má ten, kdo se vůbec ani nenarodil, a po

⁶⁾ Tamtéž I. 54. Nägelsbach I. c. 3. oddíl: Bohové a *μοῖρα*; Nachhom. Theol., 3. část: Bohové a mocnosti neosobní.

⁷⁾ „Pozorování života jak národů, tak i jedinců bylo založeno u Řeků mnohem méně na naději, nežli u moderních. Ve všech obdobích jejich literatury můžeme sledovati, že slovo, tomuto pojmu rovnocenné — *ἐλπίς* —, mělo pro ně mnohem nepřívětivější zvuk nežli pro nás a často bylo užíváno ve smyslu klamavé obrazivosti“ (Schmidt I. c. II. 70, Hesiod, *Ἔργα καὶ ἡμέραι* 96, 498)

⁸⁾ Döllinger, Heidentum und Judentum (1857) 108 nn. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 387 nn. Hüttenmann, Volksreligion und Geheimdienst ve Fleckeisonově ročence II. (1881) 47 nn. Ernst Curtius, Athen und Eleusis, Deutsche Rundschau 1884.

něm hned ten, kdo po narození co nejdříve zemřel, byl v době nejvyššího rozkvětu národního vysloven po prvé, a opakován ve všech dalších dobách téměř nesčíslněkrát. Avšak tento výkřik pessimismu není nijak posledním slovem helénského ducha, který usiluje o jiné ještě řešení záhady a vyčerpává při tom přibližně všechno, co je přirozenému rozumu možné a dosažitelné. Výsledky tohoto řešení lze seřadit ve tři skupiny, podle toho, zdali se hledá panacea proti bolesti buď v rozkoši, anebo v ctnosti, nebo v apatii, čili snaží-li se člověk bolesti se vyhnouti, ji překonat anebo zapřít.⁹⁾

Když otevřela filosofie po prvé v Řecku oči do-kořán, netušila, že by dovedla řešiti veliké otázky lidstva, anebo jen záhadu utrpení sama, bez přispění své matky, náboženství.¹⁰⁾ Zůstala s ní spojena, a ze svazku tohoto vzešla ochota trpěti, předtucha mravně očištné síly bolesti, naděje v posmrtnou odplatu, s níž se setkáváme ještě ve filosofii pythagorejské, která vkládá hluboký smysl a plný, radostný zvuk do svých hesel: *καρδίην μὴ ἐσθίειν* (neujídej si srdce, t. j. neužírej se starostmi), *μὴ ζυγὸν ὑπερβαίνειν* (nevzpírej se úzdě), *ἔπου θεῷ* (služ bohům).

Atomistika první hrubě odmítla pomocnou ruku náboženství a chlubila se, že právě odpoutáním člověka od bohů dala mu nebojácnost a klid (*ἀταρβία καὶ*

⁹⁾ Srv. přehled v Ciceronových Tuskulaneích 2, 6 nn. Filosofů se dovoláváme v naší otázce předně jako samostatných myslitelů, pak jako svědků tehdejších názorův, a konečně jako učitelů lidu. Nebyliť jimi u pohanů kněží, ti byli němí a pouzí vykonavatelé obřadů (Döllinger, Heidenthum und Judenthum 694) nýbrž za učitele a duchovní rádce měl lid víc a více filosofy. Z pozdní doby se dovídáme, že byl-li kdo postižen velikým neštěstím, na př. smrtí milované osoby, zavolal si filosofy, by jej utěšili. (Dio Chrysost. Or. 27. Plutarch, De superst. 7.)

¹⁰⁾ U Ed. šl. Hartmanna (Die Religion des Geistes 59) čteme tuto, stanovisko moderní „společnosti pro ethickou kulturu“ správně odsuzující větu: „Všecka mravnost se vyvinula podle dějin z náboženství, a i když tato duševní vlohá lidská, dík svému původu, může nějakou dobu trvati samostatně také tehdy, byla-li vytržena z mateřské půdy, je přece tato schopnost samostatného trvání časově velmi omezena, a již v druhém pokolení jeví se zřetelné příznaky mravního úpadku.“

ἀταραξία). V tomto smyslu pokouší se Demokrit, usmívavý mudřec, řešiti záhadu bolesti. Od něho byla po prvé rozkoš postavena proti bolesti, od něho pochází návod, kterak si může člověk zachovati i v nepříznivých poměrech povždy mysl veselou a spokojenou. Kdežto však prostředky jím doporučované nejsou nemravné, nýbrž jen nedostatečné, a také rozkoš, po níž touží, není myšlena ve smyslu sprostém, dostává se sofistika svou surovou větou: lépe křivdu páchat nežli trpěti — do křiklavého rozporu s mravními pojmy. Podle jejich zásad není odevzdanost a trpělivost ctností; naopak jedině rozumno jest, aby se s vynaložením všech sil a bez všelikého rozmyšlení o volbě prostředků násilně setrásly okovy utrpení a rozkoš jedince aby byla učiněna nejvyšším zákonem.

Vynálezcem pravého hedonismu jest Aristip. Jeho škola, zvaná cyrenejskou, prohlašuje rozkoš jediným dobrem a nejvyšším účelem života, a to rozkoš okamžiku, a především tělesnou, která bývá vnímána nejsilněji. Na ni třeba soustřediti všechnu snahu; co do bolesti, třeba ji nésti bez reptání, bez mrzutosti a s humorem, již proto, že je potřeba trochu trýzně jako koření do číše rozkoše. Jenom slabě zušlechtěným vydáním cyreneismu jest epikureismus, který také označuje rozkoš jako nejvyšší dobro a bolest jako jediné zlo, avšak účelem snahy nestanoví jednotlivých požitků rozkoše, nýbrž ataraxii, stav bezbolestnosti, ustálený pocit blaženosti, k jehož nabytí a zachování se dovoluje užiti i ctností. Epikurejčíka nezaleknou ani utrpení veliká, poněvadž ví, že buďto nepotrvají dlouho, nebo že skončí život a tím také bolest, ani utrpení malá, jelikož lze při nich užiti vždy také ještě trochu rozkoše; ani smrt ho neleká, protože skoncuje všechno, i zlo i bolest.

Tato filosofie bolesti stává se technikou rozkoše a požitku; u většiny vyznavačů není to nic jiného, nežli ethicky přibarvená lehkomyšlnost, v systém upravený humor. Jak bídně se končí pokus, aby byla bilance životní sestavena uměle na prospěch rozkoše, jejíž žár by sežehl všecku bolest, jest osvětleno dostatečně tím, že Hegesias, sám odchovanec školy cyrenejské, jako Πεισιδάνατος vhání svým pesimismem žáky v náruč

smrti, ba že i epikureismus musí otevřítí svému nádhernému mudrci zadní dvířka samovraždy, kdyby atmosférický tlak bolesti přespříliš vzrostl.

Mnohem úctyhodnější a ethicky cennější je pokus, aby se záhada řešila nikoliv pomocí rozkoše, nýbrž vynaložením všech mravních sil a schopností — pokus Sokratův, který hlásá vnitřní štěstí, nezávislé na vnějším osudu, a stotožňuje ctnost s blažeností, žádaje, aby byla zdrženlivost položena do budovy životní jako kámen úhelný, zavalující mnohé prameny bolesti a chránící proti vnějším bouřím, a jenž na konci umírá za zásadu sofistů ohrožovanou, ale jím zase ke cti přivedenou, že jest lépe křivdu trpět nežli páchat — a dále pokus mudrce Platóna, usilujícího o vnitřní soulad duševní, v jehož čistém ovzduší se bol sice nevtrácí, ale ani nemůže vybijeti ničivými bouřemi, uznávajícího jen jedinou pravou rozkoš, totiž duševní, velebícího ctnost jako božský dar, jenž může i malou dávkou slasti pozemských blažiti mudrce pevně věřícího v bohy a důvěřujícího v božskou prozřetelnost, hlásajícího odloučení duše od smyslnosti a sobeckosti a označujícího samovraždu za hanebný zločin — a konečně pokus Aristotelův, podle jehož učení slast vyrůstá ze ctnosti, o níž se domnívá, že nedovede sice bez vnějších statkův a také ne zcela člověka blažiti, avšak že jej dovede při nejmenším chrániti před naprostým uto nutím ve vlnách neštěstí a bídy. Tyto pokusy vyvrcholuji v ideálu platonického mudrce a aristotelského vele ducha (*μεγαλόψυχος*), kresleného s patrnou láskou a silnou výmluvností, jenž představuje výkvět všech ctností, zmáhá v hrdém vědomí síly hravě i nejtěžší úkoly a podle nadmiru podivného, poloprorockého líčení Platónova (Rep. 2, 361 n.) snahou po spravedlnosti získává si pověsti nespravedlivce, je bičován, spoután, mučen, oslepen a po těchto mukách přibit na kříž, ale klidně nese všechno toto utrpení, ne snad z necitelnosti, nýbrž z duševní velikosti, a tak ve všelikém bolu osvědčuje znešenost ctností.

Je to líčení velkolepé, příliš velkolepé, než aby se mohlo věřiti v jeho uskutečnění lidskou ctností, zejména kdyby byla chápána jednostranně, intelektualisticky.

Nauky to zajisté příliš vznešené, než aby mohly býti provedeny životem lidí třebaš jen duševně nejvyspělejších, ne tak aby mohly proniknouti v širší kruhy lidstva.

Proto byl Aristotelův *μεγαλόψυχος*, veleduší, vystřídán cynickým a stoickým hrdinou bolesti, který je proti utrpení vyzbrojen ocelovým krunýřem lhostejnosti. Už škola megarská vyhlásila za mravní ideál naprostou bezcitnost, vycvičenou tak, že bolesti ani nevnímá. Cynický mudrc opovrhne rozkoší a požitkem, ba jemu je vlastně jedinou rozkoší bolest, již úmyslně vyhledává, s níž se při každé příležitosti měří. Ale tento rekovný Vítězslav (Siegfried) zhovaduje přes všechny pokusy apotheosní víc a více a ospravedlňuje název cynismu.

Vážný, v mnohém ohledu tak úctyhodný stoicismus, jemuž dějiny mravnosti nesmějí nikdy zapomenouti, že, vykonáváje prozíratelnostní úkol, vzpružil zase svědomí zlotřilého pokolení¹¹⁾ a upozornil na mravní povinnost — ujímá se opět výchovy onoho zrůdného mudrce a hledí jej zušlechtiti. Záhadou bolesti zatočil důkladně. Bolesti vůbec není. Neprávem se tak nazývají zdánlivé nesrovnalosti, které se však ukáží býti souladem, jakmile obrátíme zřetel na vešmír jako celek, který je veskrze spořádaný a přirozený. Utrpení je toliko plodem našich představ. Jest v naší moci, abychom představy tyto zapudili anebo jasným, úsilovným přemýšlením opravili. Hořkost vyrůstá při utrpení jedině z půdy afektů, tyto třeba tedy nejen ovládati, nýbrž i s kořeny vypleniti, umrtviti celý život citový a dojmový v sobě — a pak jsi získal ctnost, s ní bezhříšnost a dále blaženost, která nepotřebuje záviděti ani Jovovi.

Tak zříme, jak se stoický mudrc žene železným čelem proti žulové skále utrpení, aby ji uklidil s cesty. Náraz se nedaří; s krvavým čelem nebo s rozbitou lebkou člověk klesá. Ani v theorii, neřku-li v praxi, nelze aspoň trochu důsledně provésti přemrštěný a ne-

¹¹⁾ Jak známo byla to právě slova, která stvořila pro svědomí poprvé jednotu označení — *συνείδησις*. Srv. Schmidt, *Das Gewissen. Svědomí a stoa I.* (1889) 1—20.

lidský požadavek stoicismu. Ideál stoického mudrce, žijícího bez tužeb, bez naděje, bez radosti a bez žalosti, bez tlukotu srdce a tepen, není ani bytostí lidskou, nýbrž bezkrvou vidinou, strašící toliko v jalových deklamacích. Utrpení zůstává skutečností, již krásná slova nedovedou zprovoditi se světa. Výsměchem na ně jest život samých žáků této školy. Ukázalo se, že stoicismus je přes silnou mravní páteř a přes značný mravní základ neschopen, aby řešil tuto záhadu, protože ukládá člověku ohromnou a trvalou spotřebu duševních a mravních sil, ale neotvírá mu žádného zdroje úhrady. Nezbyvá mu tudíž, nežli aby pootevřel ještě více dveře samovraždě, jeho poslední a nejsilnější útěchou jest: *patet exitus, brevis ad libertatem via* (Seneca) — dveře jsou otevřeny; cesta ke svobodě krátká.

Již bylo ušlechtilé víno řecké filosofie a osvěty vyvětralo a se zkazilo hlavně ostrými přísadami skepse, když vítězný Řím, ač se cítil nemocným již ve svých nejvnitřnějších útrobách, lačně vytrhl pohár z rukou pokořené Helady. Vyzkoušel v eklekticismu po řadě všechny elixiry proti bolesti, jež připravila řecká filosofie. Jeho mudrcové, zvoucí se významně lékaři a provozující filosofii na způsob umění lékařského, léčili se zálibou podle předpisů stoicismu. Ale světovládný Řím neokrál tímto léčením. Vnitřní horečka rostla a zničila úplně poslední zbytek ocelové starořímské povahy, vyznačující se chladně vypočítavým sobectvím, popudlivou slávychtivostí a panovačností, smyslem pro povinnost a úžasnou silou v utrpení.¹²⁾ Na konec sáhl opět k poháru náboženství; ale také jeho obsah byl již zkažen, padělán; naplnil jej novopythagoreismus a novoplatonismus opojným vínem chorobné askese a mystiky. Zde jsi mohl píti na krátko sladké zapomenutí veškerých béd, ale pak jsi se probudil k pessimismu ještě neblažšímu a k naprostému zoufalství, které spoléhá na jediného toliko spasitele, smrt, již se pak také bouřlivě vrhá v náruč.

Starý svět ocítl se zřejmě v koncích se svou na-

¹²⁾ Viz povahopis starých Římanův u Augustina, *De civ. Dei* 5, 12, 15.

ukou o bolesti a silou v utrpení. Umořily jej jeho okovy, jež se marně namáhal svrhnouti neb alespoň mudrcům proměnití v růžová pouta nebo v čestné, zlaté řetězy; znavil jej balvan Sisyfův, jež nedovedl ani s cesty odvaliti, ani na hoře zadržeti.

Ale netoliko nezdolnost v utrpení, ještě více láskak němu se vyčerpaly a vyprchaly. A právě v tom prozrazuje antická filosofie celou onu slabost. Místo aby živila hojně zárodky a výhonky milosrdenství a soucitu, na něž byl zejména národ řecký bohat, ubíjela je ledovým mrazem systematicky vybudovaného a filosoficky ospravedlněného sobectví. I vyspělý mudrc Platonův a Aristotelův veleduch stojí na příliš chladné výši, než aby pohlíželi na strádající jinak, nežli s opovržením, neb aby se stykem s cizí bídou pošpinili. Řím měl bezcitnou lhostejnost k cizím bohům beztoho už v krvi. Vždyť i měkký Mark Aurel vzmožil se pouze na světobolnou sentimentalitu, ale nikoliv na pravou soustrast a činorodou lásku. Je všeobecně uznáno, že různá opatření proti sociální bídě vyplynula v době císařů z něčeho docela jiného nežli ze soucitné lásky.

Hluboce dojímavým, výmluvným, či spíše hlasitě bědujícím obrazem, zosobněním trpícího lidstva na konci starého věku je Laokoon — ten Laokoon, jenž, blízek jsa smrti, s hlasitým úpěním vydechuje poslední zbytky síly — Laokoon, jenž pro krutou bolest úplně zapomíná svých dětí a jejich smrtelné úzkosti.

Je však národ, který se liší jak věrou a životem, tak i utrpením výrazně ode všech ostatních. Do chaotického přitížení záhady utrpení padají ve Starém zákoně první ranné červánky vyššího Zjevení, které nepřináší ovšem ještě úplného jasna, nýbrž zatím jen zvyšují touhu po světle. Pevným bodem ve víru a vlnobití je zde víra ve jsoucnost a prozřetelnost Boží, která vylučuje všelikou náhodu a pak poznání, že utrpení je výsledkem mravního zla, že nemá právě jako tato idee a příčinnosti v Bohu,¹³⁾ že není vtomnou čili immanentní světovou nutností, nýbrž že prýští ze zneužívání stvo-

¹³⁾ Malum in Deo ideam non habet (Thom. Aq. De ver. q. 3 a. 4).

řené vůle a není ničím jiným, nežli ozvěnou velikého nesouzvuku hříchu a v první řadě trestem i pokáním za víru, hořkým ovocem hříchu samého.

Tím ovšem není záhada rozřešena, nýbrž především ještě znesnadněna. Ještě palčivější je tu otázka, proč úplí spravedliví stejně jako bezbožní, ba že osud oněch bývá, jak učí zkušenost, zhusta ještě horší osudu zlých. A tato otázka vyrůstá do nekonečna, popatříme-li na utrpení národa Božího, která byla arcí, to uznáváme, namnoze zaviněna a zasloužena nevěrou, ale z části zase, také následek jeho věrnosti, pro niž byl národ ten kamenem úrazu pohanům a svým domácím, část hodná a bohabojná, terčem jedovatého posměchu a potupy a zuřivého pronásledování od zvrhlých a lehkomyšlných živlů.¹⁴⁾

Proto čteme často v žalmech a chokmách, že pronásledovaná a trpící nevinnost domlouvá mnohdy dosti ostře Bohu, proč že ona trpí a proč bezbožní jsou šťastni.¹⁵⁾ Zejména zápasí se záhadou utrpení ona kniha, plná srdcervoucího nářku, plná velikolepé, živelné poesie, již můžeme nazvat úplným kompendiem starozákonního názoru o utrpení, kniha, jejíž název je zároveň názvem hrdiny utrpení, Job, typ a představitel trpícího Israelity, trpícího Israele, trpícího lidstva. Zde po prvé vidíme, kterak se duše lidská, utrpením zkrúšená a až k smrti smutná, probíjí pomocí Zjevení od zavlého hněvu a hořkých pochybností, od trpkého názoru, že bolest jest trestem, k víře, že utrpení nejen trestá, nýbrž i očištuje a oblažuje, že není jen metlou, nýbrž i důkazem láskyplné výchovy Boží k vítěznému osvědčování a zdokonalování víry a věrnosti.

Než ani zde, ani kdekoli jinde ve Starém zákoně, kde se člověk se svým břemenem bolesti povznáší až k tak vysokému nazírání,¹⁶⁾ nedovede zrak jeho přece

¹⁴⁾ Žalm 30, 10. n.; 36, 12 n.; 43, 10. — 26.; 67; 72, 12. — 14.; 119, 5. n.; 138, 19 nn. Moudr. 2, 10. — 20.

¹⁵⁾ Žalm. 11, 12, 13, 35, 36. Kaz. 2, 15 n.

¹⁶⁾ Srv. o vnitřním štěstí spravedlivých při všecké vnější bídě a nouzi a užitečnost utrpení. Přisl. 3, 11.; 10, 16; 15, 16. 33; 16, 8. 18.; 18, 10. n.; 29, 23; Žalm 118, 67. 71; Kaz. 2, 1. n.; Moudr. 3, 6. a mn. j.

docela proniknouti hustou mlhu. Jeho víra v konečnou odplatu a vyrovnání je přece jen více či méně pozemská; předtucha záhrobního, věčného života zastavuje se s hrůzou a úzkostí před smrtí a hrobem, a teprve hrůzou při pomyslení na podsvětí (šeol), v jehož temných a smutných hlubinách mizí po smrti spravedliví i nespravedliví.¹⁷⁾ Takto mu nezbyvá, než aby se pokorně sklonil před nevyzpytatelným úradkem Božím, aby pevně věřil v božské řízení světa, ve spravedlivou odplatu, ale aby se otázkami, kdy, kde a jak vůbec nezabýval. Také rozechvívající úvaha kazatelova, plná trudnomyslného světobolu a pessimismu, má tak tak ve starozákonní víře ještě dosti světla a opory, aby se udržela nad vodou; vyznívá však v toužebné volání: více světla!

Dále nežli víra, hloubání a vědění Starého zákona vidí a vede jeho naděje. Tato zvláštní ctnost Starého zákona, podněcovaná a živená prorocstvími, posiluje nepoddajnost v utrpení stálým poukazováním na velikou postavu budoucnosti, která rozřeší všecky záhady a bolesti, posiluje ji také tím, že uskutečňuje mezi trpícím

¹⁷⁾ „Také v Nov. zákoně se můžeme z různých hledisk smrti buď obávat, nebo si ji přát. V Starém zákoně však bylo docela jinak. Nikdo nebyl s to, aby získal vlastní silou věčnou blaženost, poněvadž všem překážel hřích. Dokud se duševní obzor nerozšířil za tuto myšlenku, dokud, jinými slovy, byl chápán nábožensko-ethický poměr duší zemřelých k Bohu jen potud, jaký byl zrovna po smrti, mohl býti považován po-smrtný stav za souhrn bezútěšnosti a za příčinu náboženské bázně. Teprve až bylo vykoupení hříchu Spasitelem a pak také spravedlivá odplata na onom světě pojata do duchovního nazírání, tedy až se začalo hloubati o nábožensko-ethickém poměru odloučených od těla duší k Bohu tak, jak se měl utvářiti ponejvíce teprve v neurčité budoucnosti, bylo lze rozpoznati rozdíl nadpřirozeného osudu duší a věčnou blaženost spravedlivých. Nyní bylo lze zaujati zcela dobře první stanovisko bez druhého, ba bylo to převážně i nezbytno, pokud kdo, nejso puzen duchem prorockým, nezřel přes skutečnou přítomnost Spásu budoucnosti.“ (Aitzberger, Die christliche Eschatologie in der Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament (1890) 51. — V knize Job je silně vyslovena víra ve vzkříšení těla, ale z ní nevyplývá řešení záhady. — Srovnej ku knize Job Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift II.³ (1892) 300; Delitzsch, Das Buch Job², 1876; Öhler, Theologie des Alten Testamentes² (1882), 874 n.

člověkem a budoucím Vykupitelem ideální, podle ducha starozákonního obětního řádu takořka svátostné pojítko, takže již anticipando získává Starému zákonu výhod z vykoupení prýštících. Víra a naděje mesiánská zrodily onen úžasný heroismus bolesti, jež národní celek osvědčoval tak často ve strašných navštíveních, válkách, porážkách, zajetích a smutných vyhnanstvích, a který učinil z tak mnohých osobností židovských dějin vzory utrpení pro celé lidstvo.

Naděje tato rozvila se pak vlivem proroctví až na výši, v níž arcíť dovedli dýchati již jen lidé nejosvícenější. S ní umožněn je pohled do budoucnosti a mesiánského problému utrpení. Již v protoevangelii (Gen. 3, 15), tomto „velikém hieroglyfu na počátku Starého zákona“, který obsahuje v zárodku všechna pozdější proroctví mesiánská, je temně naznačeno, že syn z ženy, jenž podnikne a ukončí boj s mocí temnot, v tomto boji sice zvítězí, nicméně však bude těžce zraněn.¹⁸⁾ Proroci uchopili zase tuto krvavou nit utrpení a smrti a vetkali ji třesoucí se rukou do svých obrazů mesiánských. Nedosti na tom, že veliký Davidovec budoucnosti jest obeznámen s cestami nízkosti a bídy, že vede jeho životní dráha z ponížení k výšinám¹⁹⁾ a přináší svou blahou zvěst a pomoc především chudým a trpícím.²⁰⁾ Bude sám mužem bolesti, opovržený a poslední z lidí, pokryt naší nemocí a bolestí zraněn pro nepravosti naše, připočten ke zločincům; ale v pohanění, bolesti a smrti dokončí vykoupení, vybojuje sobě mesiášské království, hříšnému a trpícímu lidstvu pak spásu a život.²¹⁾

¹⁸⁾ Himpel, Die messianischen Weissagungen im Pentateuch, v Theol. Quartalschrift 1859, 195 n.; 1860, 41 n. Delitzsch, Die messianischen Weissagungen in geschichtlicher Folge (1890), 25 n.

¹⁹⁾ Am 9, 11.; Is. 11, 1.; Ez 17, 22; Zach 9, 9.; Mich 5, 2.

²⁰⁾ Žalm 9.; Is. 11, 4.; 29, 18. n.; 42, 3. 7.; 61, 1. Ez. kap. 34.

²¹⁾ Žalm 21.; 31, 10—14.; 68. „Tato kategorie typu“, praví Delitzsch (Die messianischen Weissagungen atd. 60), mluvě o žalmu 21, „nedostačí již pro takový žalm; typická skutečnost je zde zveličena hyperbolicky nad sebe samu, a jelikož se tyto hyperboly shodují přesně s utrpením Páně a jejími následky,

S tohoto vrcholu, nejvyššího bodu starozákonního předhoří, vede cesta k výšině ovládající svět, na níž ční strom kříže, zbavený listí a větví, který svým tvrdým a přísným zjevem násilně přitesaných a skřížených břeven je výmluvným obrazem trpkých protiv bolesti, ale též svým pevně stavěným a jasně spořádaným tvarem, vítězným tíhnutím z hloubky do výšky, jest zároveň obrazem čínorodé energie, důkladné podstaty, jež hlásá zdolání a ovládnutí záhady utrpení.

Utrpení, které bylo pojato do rámce a do ekonomie utrpení; které z pokuty za hřích, ze zjevení trestající spravedlnosti bylo přeměněno ve zjevení nejvyššího milosrdenství, jehož smírná síla byla uvolněna nevinnou smrtí za cizí vinu a nekonečně stupňována v ceně a účinku božskou přirozeností Trpítelovou; které pro vykoupení nebylo již překážkou a závadou, nýbrž podporou na cestě vedoucí k milosti, posvěcení a ke spáse (Žid. 12, 10; I. Petr 2, 20), dar božské lásky (Žid. 12, 5 n.), který má nám usnadnit zachování a osvědčení věrnosti (Řím. 5, 3; 2. Kor. 12, 7); utrpení, kterým duchovně okříváme a mravně vyspíváme, které skýtá příležitost k činnosti a obětem, které je příčinou zármutku Spasitelova,²²⁾ z něhož má vzejít království Boží, plné synovství Boží a věčná blaženost a sláva: toť první ostré záblesky, jež padají s výšin kříže, křesťanského názoru světového a životního do hlubin utrpení. Již v tomto osvětlení ztrácí záhada bolesti svou drsnou tvrdost, příšerné temno, tísnivé zdání neroz-

je to prorocký duch, který podněcuje a vytváří tyto hyperbolicke nářky a výhledy.“ — Is. 52, 13.—53., 12. Zach. 15, 10.—12. K tomu srv. Reinke, *Messianische Weissagungen*; Himpel, l. c. 195 n.; Delitzsch, *Die messianischen Weissagungen* atd.; *Der Messias als Versöhner* (1885); pak *Kommentar zu Jesaja* (1889) 510. n.; Öhler l. c. 827 n. Úplně jasně vystupuje obraz trpícího Spasitele teprve v druhé části Isaiáše a u Zachariáše, proroka z doby po exilu. Ale i kdybychom s novější kritikou položili kapitoly 40—46 z Isaiáše do exilu, což však není vědecky nutno, nemá přece obraz Messiášův, kreslený ve zpěvu o Ebed-Jehovovi 52, 13.—53., 12., původ po exilu; jeho počátky a základní rysy nacházíme už v první části Isaiáše a u Amosa.

²²⁾ ὠδίνες (Mt. 24, 8. Mk. 13, 9. Sk. Ap. 2, 24.); v nich obsažena je celá πένις (Řím. 8, 18. nn.).

umnosti a nepřirozenosti. Nemotorný balvan, který nebylo lze vměstnati do žádné theologické neb filosofické soustavy, není sice ještě zbaven všech ostrých hran, ale lze jej přece organicky a pohodlně zařaditi a přestává napietí mezi ním a věrou v prozřetelnost všemohoucího, moudrého a dobrotivého Boha a jeho nejvyšší spravedlnost.

Avšak nejhlubší podstatu křesťanství netvoří jeho theorie a učení, nýbrž ústřední skutečnost a osobnost, na níž závisí řešení problému utrpení. A rozřešil jej Kristus sám svým ukřižováním²³⁾ (1. Kor. 2, 2), — on, jenž hlubiny utrpení nejen osvětlil, nýbrž do nich i sestoupil, jenž prošel ohnivým křtem útrap duševních a krvavým křtem umučení (Luk. 12, 50), on, jenž na se vzal za života pozemského všechnu bídu a bolest každého druhu a stupně, které tížily centnýři v zahradě gethsemanské jeho duši, ovíjely trnovou korunou jeho hlavu a které vzal na bedra svá v břemeni kříže, on, jenž přibit jsa na kříž, vyprázdnil kalich utrpení až do poslední trpké kapky, smrtelné úzkosti, v níž mu pohasla i poslední útěcha, vědomí spojení s Bohem (Mat. 27, 46). V nejtěžší krisi muky a smrti trpěl s nebývalou odevzdaností a duševní hrdinností, s plnou mravní svobodou a láskou, a tak zničil kletbu utrpení v samé příčině její, hříchu, a ač v boji podlehl, přece touto porážkou zvítězil, ranami svými přinesl lék, svou smrtí život, a potupou a utrpením vešel a uvedl i nás do slávy. Od té doby stojí jeho obraz, obraz Ukřižovaného, ve středu trpícího člověčenstva jako dokonalejší protějšek Laokoona, jako symbol lásky bolesti zmírající, sebe obětující, v smrti triumfující, jako vítězné znamení rozřešené záhady utrpení, vykoupení ne-li z každého utrpení, tedy jistě v každém bolu.

Neboť utrpení zůstává ovšem i nyní podstatnou složkou života křesťanského, tak jako život Kristův zůstává typickým i pro život křesťana a jeho cesta k slávě jedinou cestou k blaženosti. Přemáháním hříchu,

²³⁾ Cyprian, De bono patientiae c. 6. n. Newman, Religiöse Vorträge (1851) 285 n. (Hluboké myšlenky o duševních mukách Kristových.)

vážností, skromností a zdrženlivostí zůstávají v křesťanském životě ucpány mnohé prameny utrpení, a to právě nejtrpčí a nejjedovatější. Ale právě věrností, snahou po dokonalosti, odporem ke světu, plavbou proti proudu světáctví otevírají se také nové prameny útrap, vnitřních nesnází a béd (Řím. 7, 15 nn.) a vnějších útisků (Jan 16).²⁴⁾ Účast ve vykoupení vyžaduje nutně také účasti v utrpení, život s Kristem předpokládá podíl na jeho mukách, zpodobnění s jeho smrtí. (Fil. 3, 10.) Požadavek následování Ježíše Krista, zdůrazňovaný celou křesťanskou mravoukou, Mistr sám ještě dříve, nežli slovo jeho mohlo býti zplna pochopeno, zostřuje výslovně v požadavek následování kříže (Mat. 10, 38; 16, 24 a paral.), požadavek to, který apoštol Pavel provází nejsilnějšími výrazy, vykládaje, že křesťan denně umírá s Kristem (1. Kor. 15, 31), že všude nosí na svém těle smrt Kristovu (2. Kor. 4, 10), že jest stále pohroužen ve smrt jeho a srůstá s ním podobenstvím smrti (Řím. 5, 3, 5), že snáší pohanu Kristovu (Žid. 13, 13) a stigmata jeho (Gal. 6, 17).

Ale právě proto, že je křesťan spojen s Kristem, že přijímá za své jeho utrpení a smrt, nabylo utrpení pro něho nového rázu.²⁵⁾ Jeho utrpení jest utrpení Kristovo (2. Kor. 1, 5), je to nový kříž, odnož z kříže Spasitelova. Křesťan kráčí „královskou cestou kříže“, ve stopách Spasitelových (1. Petr 2, 21), posvěcuje se

²⁴⁾ Viz I. Kor. 15, 19.; Cyprian 1. c. hl. 12. „Může se státi, že právě proti mravně ušlechtilému duchu, který chce zachovati vrozené šlechtictví, a svou bytost řídití chce ideami Bohem přirozenosti její určenými, se obrací ničivě celá těžká váha vášni pobouřených mocností pozemských, kdežto ten, kdo se chytře a pevně spoléhá na síly, které tímto životem vládnou, bývá vysoko vynesena smělymi vlnami vášně a hrdě pluje vlnobitím. Vášně je podstatnou pákou všeho pozemského počínání a mocní tohoto světa důvěřují v ni a působí skrze ni; mravní síla, která touží nad obor těchto temných a nesvobodných mocností k vyššímu jasů života Bohu zasvěceného, bývá osamocena, opuštěna a musí trpěti. . Tento úděl utrpení souvisí úzce s podstatou ctností; snaha po dokonalosti jest ustavičný boj s nástrahami, stálý zápas s nezbytnou časnou přirozeností; obojí však, onen boj a tento zápas, přinášejí námahu a bolest“.

²⁵⁾ Augustinus, De civ. Dei 1, 8.

tímtéž úmyslem, v kterém on trpěl (1. Petr 4, 1), posiluje se jeho trpělivostí, povzbuzuje se jeho příkladem, čerpaje sílu z jeho ran, účastní se zásluh jeho umučení.

Tím změnilo utrpení povahu svou do základů. Přestává býti poruchou, překážkou, zlem, neštěstím a nepocituje se jako takové; stává se činitelem pro mravní život zvláště významným. Každá prostá resignace je přemožena činným účastenstvím na utrpení, kterýmž se stupňuje křesťanská touha po žití a lásce k nejvyššímu rozpětí.²⁶⁾ V životě křesťanském nestřídají se již poté období činu a snažení, nepřerušují ho bolestná období trýzní, křesťan neupadá ze stavu aktivity do stavu passivity, nepocituje rušivého rozdílu mezi utrpením a konáním, utrpení samo se stává konáním vyššího dobra a vyšší ceny.²⁷⁾ Proto také končí zde každý pošetilý pokus, aby mučivé jeho útrap bylo setřeseno nebo jejich těžké břímě překonáno lehkomyslností a prostopášností, logickým rozumováním, smyslnými požitky neb otupěním citu. Křesťan necení utrpení ani příliš vysoko, ani příliš nízko; nezachází s ním jako s nepřítelem, jehož třeba přemáhati, ignorovati, nebo zapuzovati ze všech sil; cení, ba vítá jej jako přítele, od něhož možno se poučiti a jen získati. Nevyhýbá se mu, ani mu neukazuje zbaběle záda, dává se ochotně do jeho školy a učení, podrobuje se jeho ostrému noži, věda, že jej vede moudrý a dobrotivý lékař, který sice řeže i do živého, ale zraňuje přece jen, aby vyléčil a uzdravil, který životní tepnu neubíjí, nýbrž uvolňuje, probouzí a sílí. (Jan 15, 2.) Tak se fysický nátlak mění ve skutečnosti v mravní sílu, nouze v ctnost, utrpení v činy, pathos v ethos, překážka v páku, pouto v pobídku, zlo v dobro, v drahocennou záruku otcovské lásky Boží (Žid. 12, 5 nn.), spojení s Kristem (Řím. 8, 17 n.), podílu na milostech a zásluhách z vykoupení, přiblížení k cíli.²⁸⁾

²⁶⁾ Proto mají Ambrož (De offic. 1, 35 n.) a Tomáš Aquinský ve smyslu o mnoho vyšším právo, aby trpělivost připočítali ke statečnosti, nežli Plato, Aristoteles, Cicero.

²⁷⁾ Chrysost., In Job, c. 1.

²⁸⁾ „Ba duše i vítá zármutek, poněvadž ji uvádí hlouběji do vnitřního života nežli kterákoliv pomíjející rozkoš; jako

Hledíme-li takto na význam vykoupeního utrpení, víme-li bezpečně, že jím život není znehodnocen, nýbrž vyvrcholen, duše prohloubena, dílo spásy podpořeno a vykoupení urychleno, pak nedivno, že v nás vystoupí někdy tlakoměr utrpení z nejnižšího stupně pracně získané odevzdanosti až k nevyššímu bodu stupnice, až k radostnému díkyčinění a plesání nad utrpením. Nikdy a nikde před křesťanstvím a mimo ně neslyšíme, že nesouzvuky utrpení vyznívají v tak čistý a plný souzvuk radosti a díky, že duše lidská místo žalmu de profundis pěje chvalozpěvy, jako na příklad v listech Nového zákona, zejména Pavlových. Tyto zpěvy, v nichž duše se chlubí bolestmi, jež ji stihly — vždyť bolest vzbuzuje trpělivost, trpělivost vytrvalost, vytrvalost naději, naděje však nezahanbuje (Řím. 5, 3 nn.); — tyto zpěvy, v nichž překypuje vnitřní útěcha (2. Kor. 7, 4) a duše triumfujíc vyzývá k zápolení všechna utrpení světa (Řím. 8, 35) a také bližní zve k jáсотu nad utrpením, jímž se rozmnožuje také útěcha (1. Thess. 5, 16; 2. Kor. 1, 5²⁹), v těžkém utrpení, které vede ke zničení člověka zevního, překypujíc štěstím nad obnovou člověka vnitřního, jáсá nad přehojnou a věčnou plností blaha kynoucího po chvilkové, nepatrné trýzni (2. Kor. 4, 16 n.) — tyto zpěvy dokazují, že jsou výšiny křesťanské víry a křesťanského života, kde se husté mlhy útrap rozplývají v žáru slunce, svítícího z jiného světa. Od té doby nikdy neumlkly³⁰) a znějí nejjasněji a nejveseleji

přítele a dobrodince, jako posla s nebe pozdravuje utrpení, protože pomáhá uvolnit pouta vížící nás k zemi a poukazuje na říši vyšší radosti. Ovšem často nás první pozdrav tohoto posla děsí a mate; nerozumíme, co má toto pozdravení bolesti znamenati. Ale když se zotavíme z prvního ohromení a přemýšlíme o významu tohoto nebeského pozdravu, zasvitne v duši naší jasné poznání, že to chce život věčný do naší duše vejít a ji vnitřně proměnit a blažit. Bolest, kterou přijímáme s důvěrou a odevzdaností jako posla nebes, milost nadpřirozenou nejen ohlašuje, nýbrž i zakládá. (II. Kor. 4, 16 n. Odilo Rottmanner, Predigten und Ansprachen² [1904] 196.)

²⁹) Viz Kol. 1, 24.; 2. Kor. 6, 10.; Fil. 1, 29; 2, 17 n.; 4, 4.; 1. Petr 4, 11 n.

³⁰) Srovnej zvláště také krásné výrony srdce u mystiků: H. Denifle, Das geistliche Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts (1879) 312 n., 412 n., 418 n.

v těžkých dobách pronásledování, jsou ozvěnou onoho sladkého „blahoslavení“, jež vyřkl Pán nad plačícími, chudými, pronásledovanými (Mat. 5, 3, 5, 10 n.; Jak. 5, 11), a lze je porovnat s oněmi podivnými písněmi, které se podle pověsti řinou ze zraněné hrudi umírající labuti. Nejsou to nikterak zpěvy umělé, blouznivě vzrušené, nýbrž přímé a přirozené výrony nejvnitřnějších pocitův a vlastních zkušeností, a při všem jáсотu tak prosté, skrovné, pokorné,³¹⁾ že liší se velmi výrazně od okázalých dithyrambů, jimiž antický mudrc deklamuje o své povýšenosti nad každou bolest.³²⁾

Arciž bývají tyto slavnostní nálady přechodné a střídají se zase s nářky a vzdechy. Nejen u apoštola Pavla, i u Spasitele hlásí se přirozenost o své právo. Oba dopřávají plného výrazu svým mukám, jako dobrý křesťan svým radostem.

Ale pokud při všem ethickém přerodu trvá fysická povaha bolesti a podržuje svou hořkost a trpkost (Žid. 12, 11), setkává se nápor útrap u křesťana s tak houževnatým odporem, že mu nedovedou vzítí trvale mravní svobodu a radost. Křesťanský poklad pravdy a milosti, vědomí synovství Božího, které se v utrpení sesiluje (Žid. 12, 5 nn.), v mukách Páně se jevící a utrpením křesťanovým se upevňující svazek bolesti a lásky, vzpomínka na Ukřižovaného,³³⁾ k níž se nezbytně připojuje také vzpomínka na vzkříšeného Vykupitele, výhled do věčné slávy (Jan 14, 1 nn.), všechno to dopřává životní lodičce křesťanově tak klidné a bezpečné plavby, pohání plachty její jarními větry dobré naděje a věčných útěch (2. Thess. 2, 15 n.), že bouře a vlnobití ji nemohou učiniti ani svou hříčkou, ani ji z dráhy vyšinouti, ani běhu jejího zastaviti.³⁴⁾ Zde na zemi potrvá věčný příliv a odliv slasti a strasti, změny a převraty osudův a rozmarů, stálé bouře a vlnobití. Ale potrvá také neroz-

³¹⁾ V pokoře vidí také Cyprian (De bono pat. hl. 2.) hlavní rozdíl mezi pokorou křesťanskou a pokorou mudrců.

³²⁾ Epikurovým tirádám se posmívá již Cicero (Tusc. 2, 7.).

³³⁾ 2. Tim. 2, 11 n.; 1. Kor. 15, 17., 19.—21. Viz Zöckler, Das Kreuz Christi (1875) 375, 377.

³⁴⁾ Hefele, Chrysostomus-Postille² (1850) 87 n. 94 n. 462, a čtvrtá řeč o sochách.

borný klid, vytrvalost a stálost ve skrytu lidského nitra, a nehynoucí tičnost a ukázněnost lidského ducha. (1. Petr 3, 4.) Časté změny osudu nepůsobí vnitřní rozháranosti, chorobného nepokoje, neblahého zoufalství. Horečka netrpělivosti ustupuje zdravé trpělivosti.³⁵⁾ Olejem vlny tišícím je tu onen pokoj v Bohu, z něhož se těšil Pán ve svých mukách (Jan 16, 32), ježž dává také svým věrným (Jan 14, 27), ježž přemáhá svět (Jan 16, 33) a vrací duši rovnováhu. (Mat. 11, 28 n.; Luk. 21, 19.)

Nejlepším důkazem a nejlepší zárukou správnosti a dokonalosti této nauky o bolesti jest, že nejenom přijímá zárodky a počátky vytvořené ve Starém zákoně a je také nechává uzrání, nýbrž že slučuje všechny rozumné prvky filosofického řešení záhady bolesti a je zbavuje neethických složek, správně je vážic a sprostředkujíc. Trpící srdce, žízňící s hedonismem po nektaru rozkoše a radosti, ukojuje křesťanství tím, že mu nezasypává pramenů přirozených rozkoší, nýbrž že je zachycuje, očišťuje a novými zdroji nadpřirozených slastí obohacuje. Velikými filosofy starého věku v bytosti lidské odhalené síly k odporu proti utrpení a bolesti křesťanství dobře oceňuje a zoceluje. Uskutečnilo se zde tušení Sokratovo, Platonovo, Aristotelovo, že je ještě okruh vyššího života, ježž živelní síla strasti porušiti nemůže. Touhu stoicismu po vnitřním klidu, po rovnováze duševní v neklidu bolesti nacházíme i zde.³⁶⁾

³⁵⁾ Tertulian, De pat. hl. 1.

³⁶⁾ Bylo by arcíř velmi převráceno, kdyby chtěl z toho někdo usuzovati, že křesťanská nauka o bolesti je pouze pokračováním nebo zušlechtěním nauky filosofické, najmě stoické. Bylo-li by třeba ještě nového důkazu proti těm, kdož krácejíce cestou Celsovou až po Tyndala, Brunona Bauera, Zieglera a j. nechtějí poznati v křesťanství nic jiného nežli pouhý přirozený výsledek vývoje lidstva, plod vzájemného proniknutí židovstva a pohanstva právě nauka o utrpení by tento důkaz podala. Ony vysvětlovací pokusy spočívají jediné na hrubé záměně jistých dobových nálad, které usnadňovaly přijetí křesťanství, se základy a pravým původem jeho, a nepřihlízejí, vyjímajíc vnější, formální podobnosti, k základním rozdílům, úplně novému duchu a zcela změněnému stanovisku. Viz Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker (1890) 196: „Nový je duch, živá síla, která veškeré nauky proniká, čímž se stává staré novým a zdánlivě samozřejmě velikým;

Odmítají je a vylučují pouze všechny nepřirozené výstřednosti: výstřelky hedonismu, které lidskou bytost zneucfují a v utrpení odzbrojují, pak požadavky stoicismu přesahující lidské síly, pokus o přesunutí celého břemene muk na rozum, jenž však s ním není, a konečně přeceňování mravní schopnosti a výkonnosti lidské.

Naproti tomu vysvětluje křesťanství především temný původ a povahu utrpení, uhražuje skutečný nedostatek přirozené schopnosti, klade sice požadavky, ale poskytuje zároveň potřebné pohnůtky a síly k jich splnění potřebné. Trpícímu lidstvu přináší pomoc ne filosofií, nýbrž náboženstvím, nikoli vědou, nýbrž věrou, nikoliv soběstačností a pyšným spoléháním na vlastní sílu, nýbrž milostí, pokorným vzdáním se Spasiteli a ochotným přijetím spásonosného utrpení. Celou záhadu sleduje až za hranice přirozené, uvnitř kterých ji nelze rozřešiti, až do jiného světa a vyššího života, v němž nastane dokonalé vyrovnání a konečné rozřešení.

Tato nauka o utrpení a pomoc, již skýtá, je také obecná a v nejlepším smyslu lidová, a ne, jako bylo učení filosofů, vypočítaná a omezená pouze na aristokracii ducha, nýbrž nabízená a dosažitelná celému lidstvu. Tomu, kdo chce tuto útěchu a utrpení pochopiti, zakusiti a zažiti, jest pouze třeba, aby byl křesťanský vzdělán a mravně dokonalý; klid v utrpení není výhradním právem jen vznešenějších duchů, nýbrž společenstvím vysokých a nízkých, vzdělaných i nevzdělaných, mužův i žen.

Královský svůj původ jeví však křesťanská trpělivost nejvitězněji právě tam, kde má antické učení o bolesti největší slabinu. Toto zničilo svou strohostí a úzkoprsým sobectvím všecku spojitost mezi utrpením a láskou, mezi bolem a soucitem. Utrpením k moudrosti — toť nejvyšší stupeň antické moudrosti; v soužení důkaz a projev lásky, toť vzácný plod stromu kříže.

myšlenka se vtělila ve skutek, zákon a svoboda v živou skutečnost; všechny jednotlivosti splynuly s celkovým životem a dostaly jako výraz charakteristického celku velmi značné prohloubení a posílení.“ — Schanz, *Apologie des Christentums* II. 339 n.

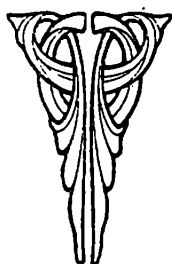
Utrpením křesťanská srdce nezakrňují, nýbrž rostou, nesesurovují, nýbrž zjemňují (*πραῦπάθεια*, 1. Tim. 6, 11), neochuzují, nýbrž láskou obohacují, neosamocují, nýbrž sdružují. Trpí-li jeden úd, trpí s ním všichni ostatní; je-li jeden ve cti, mají podíl s ním také trpící (1. Kor. 12, 26). Společné je tu břímě utrpení (Žid. 10, 33; Řím. 12, 15), společný také pramen síly a útěchy (2. Kor. 1, 4, 6). Křesťanství zase přivedlo ke cti soucit a povzneslo jej z přirozeného citu v ctnost vysokou, obětavou, téměř všemohoucí, k oné lásce, která trpělivá jest a shovívavá, nehledá svého prospěchu, všecko snáší, všemu věří, všeho se naděje, všecko přetrpívá (1. Kor. 13, 4 nn.), vždy se snaží, aby uzavřela zdroj hořkých muk, vždy jest ochotna dáti všechno i krev svého srdce za své miláčky vyvolené, za své děti v bolestech počaté, za ty, kdož nésti musejí zvláště těžké břímě utrpení, vdovy a sirotky, zarmoucené, chudé a neduživé.

Hle, takovou sílu v utrpení, takovou lásku k němu stvořilo křesťanství. A obstálo ve zkoušce ohněm po staletí, osvědčilo se stejně nádherně v areně zbrcené krví, na úporných bojištích, jako v tiché osamělé komůrce. Kdo to zakusil sám na sobě, s radostným díkem vyzná, že v křesťanství našla bolest rozřešení vskutku a pravdě. Kdo si ještě zachoval alespoň způsobilost počítati s duševními silami a ideálními hodnotami, tomu jest uznaní, že jsou tu po ruce v utrpení prostředky, proti nimž nejsou ničím všechny uspávací a bolest utišující umělé prostředky filosofie, a připojí se k naší tužbě, aby tato jistina křesťanské síly nezdolnosti a lásky k utrpení zůstala lidu nezkráceně zachována.

Jenom nejpošetilejší optimismus mohl by si namlouvat, že je soužení dnešního lidstva menší, nežli za dob dřívějších. Ať si pokračuje osvěta, rozvoj vnějších forem životních, věda a průmysl sebe rychleji — jedna věc půjde s nimi vždy stejným krokem: bolest a utrpení. Každý pokrok osvěty stupňuje bolest, poněvadž zjemňuje citlivost čivův a tím zmenšuje jejich zdatnost. Naše dnešní osvěta jest ohrožena vysokým nátlakem utrpení. Bolesti, v nichž se měl zroditi dvacátý věk, teprve za-

čaly a nedostoupily dosud nejvyššího bodu. Veliký, stále krvácející bolák lidstva jeví na mnohých místech zlé příznaky akutního zánětu. Nebezpečné živly podnikly hlavně zde útok a hledají v tom rozkoš a uspokojení, že jítří tuto ránu ještě více bacilly nespokojenosti. Na druhé pak straně jsou to mnozí nepovolání lékařové, kteří v ní ryjí hrubou nemotornou rukou. Silně se šířící hedonismus nejnižšího řádu podává opojnou číši rozkoše a olupuje narkosou o drahocenné ovoce a o odvážná naučení plynoucí z utrpení. A pessimismus zbavený víry a mravnosti ochromuje v širokých kruzích odvahu trpěti a vhání tisíce lidí v náruč smrti. Celkem lze říci, že dnešní lidstvo nemá valné chuti strádati a trpěti, a že mu také ubylo nebezpečně mnoho síly k tomu; jestliže však síly, tedy i radosti ze života, neboť žítí značí trpěti.

V takových dobách a vůči takovým zjevům chtít lidstvo oloupiti o pomoc, kterou v utrpení skýtá křesťanství, bylo by buď šílenství nebo zločin, pro nějž by nebyl žádný trest přílišný. Kdo rozumí znamení doby, ujme se vážně svého poslání, bude solidárně cítiti s trpícími a pokud na něm jest, bude spolupůsobiti a pomáhati, aby z utrpení přítomnosti vyrostla moudrost, síla a láska.





II.

Utrpení a antická filosofie.

Aby nezůstala hořejší črta docela bez dokladů, podáváme zde stručný přehled názorův o utrpení, s nimiž se setkáváme ve starověku, zejména u řeckých básníkův a filosofů.

I básníci zasluhují, aby byli slyšeni jako nejstarší svědkové řeckého názoru o životě a utrpení. H o m e r o v y b á s n ě nejsou ethika, nýbrž epika, usnadňují však úsudek o lidové ethice. Ačkoliv jest nebe, které se nad nimi klene, celkem velmi jasné, neschází na něm přece mrakův a chmur; porůznu zaznívají též bolestné vzdechy a stesky nad bídným údělem smrtelníků. Připisují je sice vůli božské, ale nikoliv vůli moudré, dobrotivé a spravedlivé, nýbrž zvůli: Zeus sesílá libovolně štěstí nebo neštěstí, a stanoví pozemskému smrtelníku, aby žil v bídě; poněvadž pak skrze Joviše, ba i nad ním vládne slepá moc, μοῖρα, osud, nelze čekati jako ethický důsledek pokorné a ochotné přijímání strastí životních; spíše má známá věta: „snášej a trp, co Zeus usoudil a osud přinesl“ pazvuk tupé resignace: „trp, protože musíš a žes podlehl moci bohův a osudu“, a zaviňuje nevraživé zlořečení bohům. Myšlenka na smrt a na onen život nemůže poskytnouti útěchy, neboť smrt je branou do nepovědomého a neosobního světa stínů.¹⁾

Také božská prozíratelnost, s níž se setkáváme u velikých dramatiků (Sofokles, Aeschylus) a histo-

¹⁾ Srv. Nägelsbach, *Homerische Theologie*³, 1884; *Nachhomerische Theologie*, 1857.

riků (Xenofon, Herodot, Thukydides), má sice vševědoucí zrak a všemohoucí ruce, ale nemá srdce. Její hlavní činnost záleží v trestání zlých, její nejvyšší zákon zní, že hříšník musí trpěti. Zkušenost pak, že nelze přece mít každou bolest též za přímý následek a pokutu viny, vede k osudné představě, že je také vina bez provinění, že netoliko vina vzbuzuje hněv bohů, nýbrž i bezvinné štěstí že budí závist bohův a jejich nemilost.²⁾ Následek: tupá, zoufalá resignace, beznadějně podrobení se těžkému osudu, protože odpor je nemožný a protože ὕβρις, urputnost, jež se neohlíží na bohy, zaviňuje ještě horší trýzeň. Jenom utrpení zaviněnému se přičítá dobrá stránka v Sofoklově Antigoně, 1349 n. a v Aeschyl. Ag. 177: varuje a poučuje: πάθει μάθος, utrpením k moudrosti.³⁾

Pessimistický je světový názor Hesiodův, jenž zavádí gnomiku, básnictví didaktické a zahajuje zvláštní úvahy o bolesti. Podle něho dávno již zanikla zlatá, rajská, bezbolestná doba; nastala doba pátá, železná, plná hříchův a násilí, plná utrpení a zla. (*Ἔργα καὶ ἡμέρα*, verš 109—274.) Ale víra v bohy ještě žije. Je to Zeus, který, především ovšem ze žárlivosti, křičuje lidumilné záměry Prometheovy, a dobrodiní, jež lidstvu prokázal, dary Pandořinými ztrpčuje a otravuje (V. 42 nn.). Z čehož plyne naučení: pracuj a práci se braň pokud jen možno bídě, ostatně však pokoř se vůli bohů, poněvadž ὕβρις, zarputilost proti nim, je velmi zlá a jenom zhoršuje stav smrtelníkův.⁴⁾

Mimnermus přidává ke svým žalobám napomenutí, aby každý mužně nesl svůj osud, výsledek ponechal bohům a mlrnil se jak v radosti, tak i v žalosti.⁵⁾

²⁾ Herod. 1, 32.; 3, 40.; 7, 10. Pindar, Ol. 8, 86.; 13, 25., Isthm. 6, 39. Eurip., Acl. 1154.

³⁾ Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 1882. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1887. O závistí bohů srv. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum (1856) 83 n.

⁴⁾ Köstlin, Geschichte der Ethik, Ethika klasického starověku I. (1887) 245.

⁵⁾ Bergk, Poetae lyriici graeci (1882), Fragm. 2.

Theognis, jenž sám prošel školou utrpení, běduje nad osudem lidským. Poprvé shrnuje své životní zkušenosti ve větu: „Nejlepší osud má, kdo se vůbec nenarodil a hned po něm ten, kdo po narození hned zemřel.“ (V. 425 – 428; srv. V. 167 n., 341 – 350, 731 až 742). Není mu sice neznáma ctnost *εὐσέβεια*, zbožnost, nedoporučuje *ὑβρις* (zarputilost), napomíná k mírnosti ve všem, ke skromnosti a rozvaze ve štěstí a neštěstí, ale hned na to nechává se jeho pessimismus strhnouti k nářkům a výtkám, že Zeus nerozdílí štěstí a neštěstí podle zásluhy (V. 377 nn., 731 nn.). Zde pozorujeme poprvé, jak vzniká ze zkušenosti a skutečnosti, že spravedliví úpí v nouzi, kdežto bezbožní zasypáni jsou poženáním (V. 749 nn.), trapný spor s věrou v Boha. Před zoufalstvím nedovede zachrániti ani myšlenka na onen svět, poněvadž smrt odnímá i ten ždíbec pozemské rozkoše (V. 567 nn., 973 nn.).⁶⁾

Mnohem věrnějším starořeckému heslu: *μηδὲν ἄγαν*, v ničem neupřílišuj, zůstává domnělý původce jeho, Solon, jeden ze sedmi mudrců. Zpívá sice také smutnou píseň o soužení všech, na něž slunce svítí (Fr. 14) o nemožnosti uniknouti osudu bohy prisouzenému (Fr. 13), ba také jemu se zdá smrt lepší života (Herod. 1, 31); ví též, že spravedlnost nebývá odměňována vždy štěstím, nespravedlnost neštěstím, nýbrž že každý život lidský jest utkán z radosti i žalu. Ale nevzdává se víry v bohy; zachovává si víru v odplatu a vyrovnání, namlouvaje si, že Zeus se nehněvá po způsobu smrtelníkův a hned zla netrestá, nýbrž že třeba snad později, ale přece jistě, ne-li v jednotlivostech, tedy přece v celku vládne spravedlivě. (Fr. 13.) Při své hluboké víře tvrdí, že rozkoš má se klidem zušlechťovati, bolest klidem mírniti, že třeba býti skromným v nárocích a nespoléhati příliš na šťastný osud.⁷⁾

Ethika pythagorejská nepovznáší se prozatím nad obzor dosavadní morálky básnické a lidové, ana povzbuzuje k důstojnému chování v radosti a žalosti,

⁶⁾ Tamtéž. Flach, Geschichte der griechischen Lyrik (1884) 389 n. Luthardt, Die antike Ethik atd 13.

⁷⁾ Fr. 4, 10. Köstlin l. c. 156 nn.

k odevzdanosti v osud, a ve svých symbolických úslovích napomíná, aby „nebylo užíváno srdce“ (*καρδίην μὴ ἐσθίειν*), t. j. nepoddati se šířící starosti, aby jho nebylo setřásáno“ (*ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν*), t. j. podrobi se jhu práce a utrpení. Avšak tyto pobídky nabývají plnějšího a veselejšího zvuku tím, že tryskají z hlubokého filosofického a náboženského názoru životního. Celý život lidský stojí nejen pod nadvládou, nýbrž i pod záštitou božskou. Základní zákon *ἔπον θεῶ* nevyžaduje tupé, trpné poddanosti, nýbrž ochotné poslušnosti, která osobně a mravně sbližuje a zpodobňuje s božstvem a očekává budoucí odplatu a blaženost na onom světě. A poněvadž podle pythagorejského názoru jest celý život via purgativa (očistná pout), po níž spěje duše k vyšší dokonalosti, je zřejmo, že ethika tato umravňující cenu utrpení, ne-li jasně poznává, tedy alespoň správně tuší.⁸⁾

Heraklit všimá si všeho, co je veliké a všeobecné, a nalézá v tom zákon, který vše řídí a spravuje, a přes rozpory a protivy, nebo spíše právě jimi pořádá vše v soulad. Na otázku, čím to, že zlo souzvuku neruší, nýbrž jej podporuje, nemá jeho pantheisticky zabarvený názor světový jiné odpovědi, nežli že nemoc činí zdraví, hlad sytosť příjemnou a blahodárnou, a že dobro se teprve svým opakem uvědomuje a plně uplatňuje. (Fr. 83, 104.) Ale přece, a je to jistě důležité, vyciřuje a poznává, že, co se označuje jako zlo, zlem vždy nebývá (Fr. 57 n.) a že jsoucnost zla nenutí ještě k pesimismu; proto radí, aby se člověk uskromnil a spřátelil se i s osudem zlým, a varuje před bujností (*ὑβρις*), která vybočuje z mezí.⁹⁾

Od Empedokla, jehož filosofie jest tak divným amalgamem a slučuje věci tak různorodé, čekali bychom nadarmo důsledného a hlouběji založeného učení o bo-

⁸⁾ Diog. Laert. 8, 17. Stobaeus, Eclog. 2, 66. Göttling, Die Symbola des Pythagoras, v Abhandlungen aus dem klass. Altertum I. 278.—316. Köstlin I. c. 169 n. Zeller, Die Philosophie der Griechen I.⁴ (1876—1881) 426 n.

⁹⁾ Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae 1877. Schuster, Heraklit von Ephesus, 1873. Köstlin I. c. 184. Zeller I. c. I. 659.

lesti. Život pozemský líčí dosti černě. Svět jest mu tmavým brlohem, směsicí vražd a chorob, vzniku a zániku, vady a souzvuku, krásy a ohyzdnosti, velikosti a bídy (V. 21 nn.). Ale kmitá se u něho myšlenka, že se lidé mohou státi opět šťastnými poznáním a zachováváním pravdy, odpíráním zlému, a pak zase stolovati s nesmrtelnými bohy, prosti bolesti, neštěstí, smrti (V. 457 až 461), kdežto zlí budou navždy nešťastní (V. 455 n.); též zaznívá hluboká soustrast s trpícím lidstvem z některého jeho výroku i ze záповědi masitých pokrmů; jenže se vším tím nepovznáší nad neprůhlednou mlhu předtuch.¹⁰⁾

Kdežto náhledy o životě a utrpení staré lidové morálky a právě vyslechnutých filosofů spočívají stále ještě na víře v bohy a tkví v základním názoru o světovém řádě bohy spravovaném, vidíme u atomistické filosofie poprvé, že tento základ úplně boří. Je zcela hmotařská, nepovažuje již bohy, nýbrž atomy za příčinu všeho bytí a dění, a označuje víru v prozřetelnost, v závislost člověka od božstva a tresty Boží za pověru. Odkazuje člověka sama na sebe a chlubí se, že mu osvobozením od strachu před vyššími mocnostmi navrátila neohroženost a bezstarostnost (*ἀθαρβία καὶ ἀταραξία*).¹¹⁾ Sám na sebe jsa odkázán, musí se člověk starati o sebe sám, a tato starost o vlastní blaho jest jediným mravním principem, nejvyšším motivem, posledním účelem. Jak si srovná tato filosofie záhadu bolesti?

Demokrit, usměvavý mudrc, otec eudaimonismu, který prohlašuje blaženost nejvyšší zásadou, slast dobrem, strast zlem, učí obšírně umění, jak býti šťastným. Rozkoš třeba hledati ne v nízkých smyslných, nýbrž ve vyšších duševních formách. Blaženost sídlí v duši; všechno, co jest vně, není samo o sobě ani zlé, ani dobré, nýbrž stává se zlem či dobrem teprve podle dojmu, který vzbudí v duši. Může tedy každý býti šťasten.¹²⁾ Člověk jest ovšem závislý na zevním světě,

¹⁰⁾ Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum* I. Empedoclis carmina.

¹¹⁾ Mullach, *Fragm. phys.* 4. Diog. Laert. 9, 45. Clemens Alex., *Strom.* 2, 130. Stobaeus, l. c. 2, 76.

¹²⁾ Mullach, *Fragm. mor.* 1, 12, 26. n.

ale rozumem se může od něho oprostiti. Zlo pochází ze zaslepenosti rozumu; rozum bystrý ho nepřipustí, a to proto, že předně nabádá ke skromnosti a nežádá mnoho po životě, dále proto, že se prostě podrobuje nutnosti a nezměnitelnému osudu a překonává bolest duše, nezávidí šťastným, nýbrž se raději přirovnává k těm, kdož jsou ještě ubožejší a nešťastnější, a konečně proto, že se mírní v počtcích, aby slast se nezměnila v strast.¹³⁾ Demokritův nejvyšší zákon, že si má člověk zachovati povždy mysl veselou, že se má co nejvíce radovati a co nejméně trudit, zní přes všechno úsilí, aby mu byl dán duchovní a ideální výklad, přece jen hodně lehkomyslně a frivolně.¹⁴⁾

Sofistika, která alespoň ve své vyspělé formě, zastupované Kalliklem v Platonově dialogu Gorgias a Trasymachem v první knize jeho Republiky, zastává princip subjektivismu s hrubou a bezohlednou důsledností a neuznává ani objektivních pravd, ani obecně platných mravních zásad, nýbrž za jediné platnou směrnici prohlašuje subjektivní libovůli, jen rozkoš a zájem jedince, a vyznává nauku: moc nad právo, a moc je právo, nezabývala se ex professo záhadou utrpení, ani nevyvodila pro tento problém všech důsledků ze svých zásad. Není ctností odevzdanost a trpělivost; takové ctnosti by vyzývaly sofistiku k posměchu jako opatrnost, mírnost, spravedlnost, které pro ni nejsou nic nežli slabošská nemůžnost, zbabělá nemohoucnost, mravní omezenost, marnivá upejpavost, nepřirozené lidské řády, slova bez smyslu. Páchatí křivdu je lepší, nežli ji trpěti, mnohem lepší je život člověka nepravého, nežli spravedlivého. Není dobré krotiti žádosti, nýbrž hověti jim, a v bujné nevázanosti a bezuzdné svobodě, mají-li za sebou sílu a moc, je ctnost a blaho. Právě tím bylo zplozeno zlo, že se lidé zbaběle podrobují zvyklostem a zákonům, těmto stejně neoprávněným a od lidí učiněným úmluvám, jimiž mají býti zdeptány povahy silnější a svobodnější. Musí tudíž býti

¹³⁾ Tamtéž 27, 35 n., 40 n. 44, 74., 77., 135.

¹⁴⁾ Mullach, Democriti operum fragm. 1843. Köstlin l. c. 196 n.

dovoleno, ba povinností, aby vynaložením veškeré moci a bez vybírání prostředků byly rozlomeny okovy utrpení. Kde to nejde, tam arcíť sofistika neví rady ani útěchy; nezbývá jí, než aby podle lžiplatonského dialogu Axiochos (366—369) bědovala nad nesnázemi životními, trvajících od kolébky až do hrobu, a aby velebila smrt, která není zlá ani pro živé ani pro mrtvé, pro tamty ne, protože ji nezakoušejí, dokud žijí, pro tyto také ne, protože mrtví už nežijí a necítí.¹⁵⁾

Sokrates zahajuje druhou periodu řecké ethiky, totiž antropologickou, po níž přichází kosmologická. Ctnost a mravnost, nebezpečně ohrožované sofistikou, zachraňuje tím, že na nich staví pojem a podstatu intelligentního člověka a povyšuje heslo *γνῶθι σαυτόν* na první zákon mravního poznání a jednání. Ačkoliv při tom postupuje jednostranně intelektualisticky a velmi přehání cenu a mravní moc vědění, jelikož je u něho vědění a jednání podle vědění totéž co ctnost, vědomí pak dobra jednání ospravedlňuje, přece nepřestává na šedé theorii. Celá jeho ethika má rys praktické paedagogiky, neboť pojem mu vysvítá z účelu, dobré je mu vždy také užitečné, a ctnost přináší vždy také blaženost. Tento praktický filosof, veliký „zkoumatel a tazatel“, obírá se také otázkou neštěstí. Ctnost působí blaženost, a kdo se drží ctnosti, toho vnější nehody nikdy opravdu nezkormoutí, a vnější statky jsou pro něho bezvýznamny, ba zdají se mu nebezpečnými, protože mohou ohrozit bezpečnost jeho vnitřní blaženosti, jeho ctnost. Proto je základním kamenem (*κορηπής*) ctnosti *ἐγκράτεια* a *καρτερία*, zdrženlivost, mírnost a skromnost, která spodobňuje s bohy, krotí smyslnost, zaručuje vládu ducha a tím i jeho svobodu, a uschopňuje snášeti lehce strádání a strasti. Toť nejhlubší a nejdůslednější názor o utrpení, s nimž jsme se dosud setkali. Je přísný i mírný; přísností zavírá mnohá zřídla utrpení, jež otevírá dotěra hledající nespokojenost a chorobný návyk požadovati a potřebovati mnoho, a otužuje

¹⁵⁾ Köstlin I. c. 217 n. Záchrana cti sofistické ethiky a Groteho Dějiny Řecka, přel. Meissner, IV. 579—620. Lewes, History of Philos. I., 108 n.

fysickou i psychickou nezdolnost; mírností zase vzdaluje rigorismus a pessimismus a odkazuje na pole, kam vnější trampoty proniknouti nemohou. Nad to dostává tato ethika utrpení také zabarvení náboženského požadavkem úcty k bohům (*εὐσέβεια*), která všechno ve světě spravuje a lidstvo stvořila pro blaženost — je to ovšem pouze zabarvení, neboť těchto theologických myšlenek dále nesleduje, protože vedou záhy ku hranicím, u nichž vědění, zde jedině uznávané, se zastavuje a vypovídá službu; z téhož důvodu nemůže nabýti hlubšího vlivu ani předtucha nesmrtelnosti lidské. Více nežli učení Sokratovo působí jeho život a jeho konec. Neboť zde dostoupil tento pohanský mudrc nejvyššího stupně heroismu v antickém světě; umírá důstojně, klidně, mužně za mravní zásadu, kterou obnovil: že je lépe bezpráví trpěti, a umírá za ni, ačkoliv jej, jak se zdá, úplně téměř zklamala jeho theorie, že dobro přináší vždy také užitek.¹⁶⁾

Aristipp, Sokratův žák, svým učením více sofista nežli Sokratovec, je tvůrce hedonismu, učícího, že rozkoš jest účelem života a totožná s dobrem. U něho samého nezdá se ještě býti proveden soustavně, nýbrž projevuje se zásadami, neohrabaného obsahu a lehkomyšlného zvuku. Otázku bolesti odbývá povzbuzením, aby se nikdo nedal rušiti v požitcích okamžiku starostí a soužením, a poddal se nevyhnutelnému a nelitostnému osudu bez omrzení a reptání, s humorem a lehkým srdcem. Ozve-li se vedle toho mravně vážnější požadavek, aby se nepoddával okolnostem, nýbrž je podroboval sobě, aby nelnul k bohatství mnoho nežádal, nepodlehł rozkoši, nýbrž ustoupil od ní, než se obrátí v opak; pak má všechno toto jen ten smysl a účel, aby se získalo pro rozkoš pole co největší, pro strasti co nejmenší.

Škola Aristippova usoustavňuje lehkomyšlnost. Slast je dle ní nejvyšším a jediným účelem života, a to ne slast

¹⁶⁾ Luthardt, l. c. 38 n. Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehre und Todt, 1857. Rougemont, Sokrates a Ježíš Kristus. 1856. Kahnis, Über das Verhältniss der alten Philosophie zum Christentum (1884) 28–48. Zeller, l. c. II. 112 n.

jako stav blaženosti, jehož vůbec není, nýbrž rozkoš okamžiku. Každá rozkoš je dobrá a každá je dovolená. Leda že by ji omezovala a překážela chytrost a oparnost, ale jinak žádný zákon. Nejvyšším jediným zákonem mravním je právě rozkoš, a sice je tělesná rozkoš lepší než duchovní, protože ji silněji vnímáme. V životě jdou ovšem vždy slast a strast spolu, ale to ničeho na zásadě nemění. Nelze si ani žádati slasti beze vší strasti, neboť naprostá bezbolestnost by se rovnala stavu spánku nebo smrti; je proto nezbytně třeba zíněny. *Theodorus*, svobodomyšlný a cynický nevěrec, staví další mosty přes nepohodlné propasti bolesti. Vypomáhá si rozumující opatrností, chytrostí a moudrostí, aby rozmnožil soubor radovánek, požitek rafinovaně zvýšil, a překlenuje nade všemi nesnázemi a nesrovnalostmi života stejnoměrně slunnou oblohu nerušené veselé nálady. U *Hegesie* se však hedonismus zvrhuje v pessimismus. Nelze mu trvati při pohledu na nadměrné množství utrpení na lehkomyšlném stanovisku labužníků. Zoufá nad rozkoší, která není vůbec nic objektivního, pozitivního, nýbrž jediné subjektivní pocit a nálada. Jisto a objektivní je toliko utrpení a zlo. Proto nemůže býti životní zásadou; hledej rozkoš, nýbrž: unikej zlu. Jedinou ctností je resignace, nikoliv ve ve smyslu trpného světobolu, nýbrž aktivního pohrdání světem, které vzdorovitě spolehá jen na sebe a život necení více nežli smrt. Proto byl *Hegesias* zván náhončím smrti¹⁷⁾ a *Ptolomaeus Lagi* prý jeho přednášky zakázal, poněvadž sváděly mnohé z posluchačů k sebevraždě. Takovým úpadkem skončil hedonismus školy cyrenejské.¹⁸⁾

Věrněji se přidržoval Sokrata jiný jeho žák, *Antisthenes*, který budoval dále na mistrově nauce a příkladě zdrženlivosti (*ἐγκράτεια*), při tom však přeháněl až k výstřednosti. Zásada, od níž vychází on a jím založená cynická škola, je diametrálním opakem školy cyrenejské. Rozkoš není dobrem a účelem života, rozkoš je zlo, a bažení po požitku má vždy zlé následky.

¹⁷⁾ *Πεισιθάνατος* (Cic., Tusc. 1, 34. Diog. Laert. 2, 86.).

¹⁸⁾ Stein, *De philos. Cyrenaica*, 1855. Diog. Laert. 2, 65 n. Köstlin l. c. 305 n.

Raději se minouti rozumem, nežli se vzdáti rozkoši. Spíš je dobrem *πόνος*, práce, námaha, strádání a odříkání. Práce sílí, umravňuje, skýtá pravou radost, jež plyne pouze z námahy, boje, vítězství. Skromnost, sebekázeň, radostné odříkání se pozemských rozkoší a statků, které nejsou pouze lhostejny (*ἀδιάφορα*), nýbrž škodlivy, vedou člověka moudrého k pravému štěstí, které sídlí v duši, a jež to, co nazýváme zlem, nemůže podvrátiti, nýbrž spíše zabezpečiti.

Diogenes Sinopský doplňuje směr svého mistra zaujatého proti rozkoši; zdá se mu polovičatým, slabým, a poněvadž ani mistra neuschopňuje, aby snášel trpělivě svou nemoc, přináší mu s potupným posměchem dýku. Zásadou jeho je, že pro život třeba si přinést buď rozum nebo provaz; nestačí však, aby rozum opovrhoval rozkoši, třeba, aby vyhledával trampoty a svízele, cvičil se v jich přemáhání a se odužoval a vyzbrojoval i proti nejhoršímu osudu. A tak tedy se válíval v létě v horkém písku, objímal v zimě kovové sochy a chodil po sněhu bos, a život svůj sestrojoval uměle z útrap, chudoby a nejhoršího strádání. Sebevražda se mu jeví zbabělým činem nemoudrého slabocha, jenž nestačí na obtíže života. Cynické theorii této neschází trochu mravní síly; ale výsledky ospravedlňují víc a více název cynismu, neboť nedbá zákonů slušnosti a mravnosti, a návrat ke zdravé přírodě, o něž usiluje, vede ke zvířecímu a zhovadilému životu, k nestydatostem zvířecím, a k tupému, zvířeckému snášení bolesti.¹⁹⁾

Megarovcům jsou si slast a strast úplně rovny nezáleží na žádné z nich, protože obě přináleží světu ustavičně se střídajících proměn; jen to, co zůstává, trvá, má vlastní bytnost a podstatu a je dobré, totiž moudrost a rozum. Rozum se má tudíž ke slasti i strasti chovati zcela lhostejně, ba přímo apaticky. Dokonalá bezcitovost, která nevnímá ani bolesti, je nejvyšším ideálem. Učení toto dospívá, podobně jako

¹⁹⁾ Winckelmann, *Antisthenis Fragm.*, 1842. Müller, *De Antisthenis Cynici vita et scriptis*, 1860. O Diogenovi: Göttling ve sbírce *Abhandlungen aus dem Altertum* I. 251 až 277; Köstlin l. c. 339 n.

u cyniků, k naprosté soběstačnosti mudrce, který pohrdá světem a o nic se nezajímá, ani o to, co je dobré a zlé.²⁰⁾

Platonovo učení o bolesti se mění, kvasí, prohlubuje, jako celá jeho filosofie. Téměř ještě na půdě hedonismu stojí v Prothagorovi, u něhož je slast stálým průvodčím dobra, a jenž celou moudrost životní shrnuje v zásadu: buď opatrný v užívání toho, co přináší slast, a varuj se všeho, co působí strast; za to nevyhýbej se strasti, vzejde-li z ní slast. Pod dojmem odsouzení Sokratova a za přímého potírání sofistiky učí Gorgias, že nejvyšším účelem není příjemné, nýbrž dobré, že zapírání sebe, potlačování chtičův a libovůle je povinností, že není nečestno a záhubno křivdu trpět, nýbrž činiti, za to však pykati za poklesek a polepšiti se je štěstím a přináší radost. Celý dialog vyznívá v báj, která otevírá výhledy do jiného života, v němž spravedlivý dochází plné blaženosti, nehodný zaslouženého trestu. V Theätovi a Faedrovi se odmítají všechny zlé důsledky z utrpení, které dřívější doby svalovaly na božstvo: bůh není nikterak nespravedlivý a lidem nepřiznivý, nýbrž dobrotivý a nezávistivý; posílá utrpení, jak Rep. 2, 259 n. zdůrazňuje, toliko za pokutu, tedy k dobrému. Pak se zabývá, zejména ve spise posledně jmenovaném, hlouběji celou záhadou. Ctnost je soulad duše, správná rovnováha všech sil, pudův a duševních snah, a poněvadž takovou je, blaží. Člověk ctnostný je šťasten sám sebou, zlý pak nešťasten. Ale nepostupuje až k větě, že tudíž je vnější štěstí či neštěstí zcela bezvýznamno, nýbrž uhýbá to- ruto důsledku poznámkou, že světový řád daří ctnost obyčejně také zevním štěstím, a že spravedlivému prospívá i zlo (Rep. (10, 612 n.) Nelze se netruditi nad neštěstím, čteme v Rep. 10, 603 n.), ale je možno umírniti bol a ovládnouti jej zachováváním příkazu, aby se nikdo nad nehodami nekormoutil, poněvadž neví, co je na nich skutečně zlé a co snad dobré; přílišný zármutek oslabuje síly ducha, a záležitosti pozemské nestojí vůbec za to, aby se braly vážně.

²⁰⁾ Köstlin l. c. 362.

V seznamu ctností Republiky neparáduje sice nikde trpělivost, ale statečnost řídí také chování v utrpení a chrání před zbabělostí. Otázku ceny slasti a strasti probírá ex professo *Filebus*. Plato hledá rozumný střed mezi cyrenejskými a mezi cyniky. Na otázku, je-li moudrost či rozkoš nejvyšším dobrem, odpovídá: žádné samo o sobě; třeba je sloučiti, mají-li zpříjemňovati život. Nejlepší život je ten, v němž jest oboje, i med rozkoše i zdravá jasná voda rozumu. V tomto sloučení představuje však rozum hodnotu vyšší, neboť slast a strast nejsou nic trvalého a podstatného, a podléhají jim pouze pomíjející, zánikem ohrožené bytosti; bohové nezakoušejí ani slasti ani strasti. Slast nemůže býti cílem také nejvyšším, jelikož bývá nejen přechodná, ale zřídka čistá, obyčejně promísená strastí; pouze slast duchovní je pravá, nezkalená. Kdyby byla rozkoš nejvyšším statkem, následoval by z toho nesmysl, že člověk trpící je vždy také nejhorší, protože mu schází nejvyšší dobro. Slast může ovšem býti dobrem, je-li čistá a s mírou užívaná. Ale potom třeba přijati hlubokou nauku o nutnosti odumřítí všemu pozemskému a smyslnému.

Poněvadž zlo může lpěti jedině na pomíjejících a porušitelných bytostech, pocházejí tedy všechny potíže a strasti ze sloučení duše se smyslným tělem; blaženost úplnou lze tedy čekat, teprve až duše, odloučená od těla, se navrátí do světa nadpřirozeného. Proto je na zemi nejvyšší povinností a jedinou cestou ke spáse vnitřní soustředěnost a sebranost duše, uvolnění její od vlády smyslnosti, a to ne snad násilnou sebevraždou, která je zločinem, protože jsme vlastnictvím Božím a stojíme pod ochranou Boží, nýbrž ve smyslu duchovního odumírání, osvobození duše od veškeré slasti i strasti, které ji k tělu takoruka přibíjí, ztělesňují (*Faedrus* 64, 67), povznesení duše nad oblast smyslnosti, zla, úzkostí a starostí pomocí dialektiky a filosofické kontemplanace. Tento spiritualismus znamená ideální výši platonického názoru životního, ale také ostré úskalí; vede k dualismu, který má tělesnost toliko za žalář ducha, ba ji jako jediný zdroj zla perhorreskuje, a končí nutně v samotářském quietismu. Ve dvanácti knihách *O zákonech* jeví se snaha pře-

moci některé výstřelky tohoto intelektuálního a dualistického spiritualismu. Vedle jednostranně zdůrazňované ceny rozumu a poznání přichází nyní ke svému právu také cit a vůle, a uznává se nutnost výchovy a dobrého návyku. Hlavním zdrojem zla jeví se býti přemrštěná samoláska, jejíž těsný kruh mají prolomiti požadavky lidumilnosti, přejnosti, soucitu a mírnosti. Pessimistický dualismus vyjasňuje požadovaná víra v bohy a v božskou prozřetelnost, která vše řídí tak, jak toho vyžaduje prospěch celku, a pečuje i o věci malicherné a v jednotlivosti a pokolení lidskému sesílá dostatečnou míru radostí. Dobra se dělí na božská a lidská, k božským (Bohu spodobňujícím) náleží ctnosti — čtyři ctnosti hlavní, popředně moudrost; k lidským zdraví, krása, bohatství atd. Poměr jejich je ten, že dobra pozemská nemohou blažiti bez nebeských, nebeská však i bez pozemských blaží, ale přece nikoliv bez značné míry strasti i slasti. Požadavek, aby vzhledem k bolesti nebyl člověk nepřipustným ale přece strážlivým, rozvíjí škola Platonova, hlavně Speusippus a Xenokrates; podle nich je spravedlivému štítem proti útokům utrpení ἀοχλησία, bezstarostnost,²¹⁾ která sice pocítuje bolest, ale pocit ten krotí. Je třeba litovati, že se nezachoval spis Krantorův *Περὶ πένθους*, který by nebyl pro naši otázku bez důležitosti. Ze zpráv o něm²²⁾ můžeme toliko vyrozuměti, že se v něm megarský požadavek naprosté apathie velmi rozumně potírá jako něco nepřirozeného, jako zesurování duše a tupost těla (immanitas in animo, stupor in corpore).²³⁾

Aristoteles souhlasí s Platonem především v tom, že nestanoví slast, nýbrž ctnost, rozumnou to činnost duše jako základní podmínku a součástku blaženosti, aniž při tom docela zavrhuje rozkoš. Podle něho je slast sladký plod, obyčejný výsledek ctnostného konání. Není to podstatný činitel, ale přece složka, nezbytný průvodčí blaženosti (Nikom. Eth. 7, 12 n; 10, 1—9). K úplné blaženosti by bylo kromě ctnosti po-

²¹⁾ Clem. Alex., Strom. 2, 133.

²²⁾ Cic. Acad. 2, 44.; Tusc. 3, 6.

²³⁾ Köstlin, l. c. 373 n.; Luthardt, l. c. 45 nn.; Zeller, l. c. II., 734 n.

třebí, aby člověk byl bohat statky, prost každého zla, a těšil se z plného a celého života, který nekončí předčasně. Jako empirik a realista ví Aristoteles, že blaženosti té nelze dosáhnouti každému. Jen po určitý stupeň lze jednotlivci nabýti ctnosti a z ní vykvétající slasti, a nemůže tuto míru určití zcela sám, nýbrž je tu závislý na vnějších okolnostech a podmínkách. Proto zůstává blaženost člověka tak, jako on sám, omezená a nedokonalá. Pro tento nedostatek a nepoměr nemá uspokojivého vysvětlení a náhrady, neboť jako důsledný realista nesmí počítati na její dovršení na onom světě, zvláště když sám mravnost odlučuje od náboženství. Spokojuje se pouhým připomenutím, že, třebas plná blaženost záleží v užívání statků pozemských, muž spravedlivý nemůže ani v největší bídě se cítiti nešťastným, a obyčejné nesnáze že snadno přemůže statečností (*ἀρετή*); jeho štěstí schází pouze chorovod, scenická úprava. Žádá ovšem bezpodmínečné vytrvalosti v ctnosti, i když se nedostavuje vytoužené ovoce slasti (Nikom. Eth. 1. kniha). Ctnost, kterou on první vysvobozuje ze zajetí sokratovského intelektualismu a již považuje za věc vůle, nejenom rozumu, je mu zlatým středem mezi upřilišováním a nedokonalostí, mezi nadbytkem a nedostatkem (Kn. 2.) V jeho stupnici ctností (Kn. 3—4) vztahují se na správné chování a utrpení, statečnost, sebekázeň, mírnost (7, 1—11). Ale trpělivosti poprává tak málo místa, že je mu statečností neohroženost ve válce a v bitvě, ale nikoliv mužná vytrvalost v nebezpečí smrti na moři nebo v těžké nemoci, proto nikoliv, poněvadž ctnost je mu výlučně činem, vnějším konáním, a každá toliko vnitřní ctnost jeví se mu něčím passivním, co jména ctnosti nezasluhuje (3, 9). Sebevraždu ovšem zavrhuje jako zbabělý útěk před trampotami (3, 11). Jeho velkodušný hrdina, veleduch (*μεγαλόψυχος*), jehož ideální obraz kreslí tak pečlivě 4. kniha hl. 7 a další, představitel lidské plnocennosti a hrdého sebevědomí, jenž zachovává a projevuje ve všech svých činech osobní důstojnost, jenž má na zřeteli jen vše dobré a krásné, ničemu se nepodivuje a ničím se nerozčiluje, je také hojně požehnan statky vezdejšími; jak by nesl jejich

nedostatek anebo neštěstí, se podrobněji nelíčí, ale celá kresba tohoto obrazu nenechává nás v pochybnostech, že by v tomto ohledu jednal stejně jako mudrc stoický, jehož je předchůdcem. Důsledkem jeho učení o utrpení a o ctnosti může být jen resignace na plné štěstí, kterého neposkytne ani ctnost, a podrobení se vyšší moci náhody, která určuje hranice každé snaze po štěstí; ale obé nemůže nabýti ani mravní ceny. Ethika Eudemova se snaží přenést se přes tyto nedostatky ethiky Nikomachovy tím, že se zase přimýká k náboženství a chce zase dáti bohům právo, aby určovali míru a účel mravnosti, jen že při tom nedovede prolomiti hráze naturalismu. Nedivíme se, slyšíme-li, že žák Aristotelův, Theofrast, příliš dbal statků vezdejších a příliš se strachoval bolesti²⁴⁾; před obojím nedovede ethika Aristotelova dostatečně ochránit.²⁵⁾

Epikureismus sahá přes Aristotela a Platona nazpět k učení Aristippově a Cyrenejských a zušlechťuje hedonismus tím, že mu resignací odnímá nejdivočejší výhonky. Také podle něho je slast dobrem a nejvyšším statkem, neboť slast mají všechny bytosti za přirozenou, strast za nepřirozenou. Ale slast i strast bývají různě odstupňovány a rozlišeny, a mnohdy zase splývají na vzájem, ze slasti vzniká strast, ze strasti slast. Proto nemůže být rozkoš jedince ani pozitivní slast nejvyšším cílem. Může se státi, že třeba se zřici slasti, kdyby z ní vzešla větší bolest nežli slast, anebo zase třeba se podvoliti bolesti, následuje-li po ní mnohem větší rozkoš. Cílem usilování o pravou blaženost není tudíž rozkoš, nýbrž bezbolestnost, ne snad ve stoickém smyslu bezcitnosti, apathie, nýbrž ve smyslu ataraxie, duševní rovnováhy, habituelního, tichého, klidného pocitu blaha. K ní vede filosofie, „přemýšlení, jak získati největší míru štěstí; tím se však stává technikou slasti a požitku.“ Blaženosti nabudeš, až zbavíš duši neklidu, čtyřnásobné hrůzy z bohů, smrti, přírody a osudu, a těla bolesti. Prvnější je naprosto nutno a může i na-

²⁴⁾ Cic., Tusc. 5, 9.

²⁵⁾ Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker (1890) 86 n.; Zeller, l. c. III., 617 n. Luthardt l. c. 64 n.

hraditi nedostatek druhého. Docílíme toho ctností, která sama pro sebe je bezcennou a nežádoucí, která však má cenu jako nenahraditelný prostředek ataraxie a lék proti neklidu a bázni. Moudrost, mírnost a zdrženlivost, skromnost, statečnost a ukázněnost uschopňují nás, abychom byli vybíravými a střídavými v užívání rozkoše a dovedli, třeba-li toho, se jí zřici a ji postrádati, a tak vychovávají v nás vychvalovanou ataraxii, které ani bolest ani neštěstí nepřivedou z míry. Moudrý člověk ví, že velká utrpení buď dlouho netrvají anebo brzy život ukončují, že utrpení malá jsou vždy ještě snesitelná, protože nezabráňují alespoň malé rozkoši, že strach ze smrti je neodůvodněný, protože smrtí se všechno končí, tedy také zlo a bolest. Při své ataraxii je mudrlec přístupný bolesti i rozkoši; této užívá, oné se podrobuje, kde je to výhodno. Ale je zároveň na obou nezávislý; této umí postrádati, onu nenávidí, nedbá osudu, náhody, štěstí, je prost vši bázně, bázně ze smrti i z bohů, neboť i když v bohy věří, ví, že se o svět a lidi nestarají. Je s to, aby byl šťasten v samých mukách a bolestech, aby žil jako nebešťan mezi smrtelníky, aby byl nejblaženějším z blažených bohů. Přece však připouští tomuto tak okázale apotheosovanému mudrci právo, že smí muka naprosto nesnesitelná ukončiti samovraždou; jen že případ tento nastane zřídka, právě proto že mudrc umí býti šťastným i v utrpení.²⁶⁾

Stoicismus, který navazuje na Sokrata a Antisthena, je zlepšeným a zjemnělým vydáním cynismu a je tak náboženský, jak je to u pantheismu vůbec možno. Lpí na víře o božství, které mu je však jenom rozumem immanentním vesmíru, věří v prozřetelnost, ale tou je jediné nutnost, s níž se vše ve světě děje a vedle níž třeba pracně udržovati svobodu lidské vůle a mravní zodpovědnost. Věřící v dokonalost světa; zlo jest jenom částečnou nedokonalostí, která neruší souladu ve světě, nýbrž k němu přispívá; fyzické vady nejsou zlem, nýbrž toliko nutnými následky o sobě účelných řádů v přírodě.

²⁶⁾ Epicurea, ed. H. Usener, 1887. Cic. l. c. 2, 7, 19.; 3, 15; Gizycki, Über das Leben und die Moralphilosophie des Epikur, 1879. Zeller, l. c. IV. 438 n. Eucken, l. c. 138,

Na otázku, jak vysvětliti bídu lidí dobrých a štěstí zlých, dává stoicismus tuto odpověď: lidem dobrým nic není neštěstím, zlým nic skutečným štěstím. Připouští také jakýsi život záhrobní, ale nikoliv věčný, nýbrž dočasný, neurčitě trvajícím; blaženost mudrců v tomto životě líčí Seneka barvami téměř křesťanskými.²⁷⁾ Kdo je moudrý a ctnostný? Je toliko jedno dobro a jedna ctnost, a tím je vše, co je přirozené a rozumné, a takový též život; je jen jedno zlo a jedna neřest: všechno nerozumné a nepřirozené. Vše ostatní není ani dobré ani zlé, nýbrž náleží do třídy adiafor (věcí nelišných, indifferentních): zdraví, čest, bohatství, život, nemoc, chudoba, hanba, smrt. Rozkoš není dobro, tím méně nejvyšší dobro. Z ctnosti vykvétá sice *χαρά*, slast, ale ta nesmí býti nikdy pohnutkou a cílem snahy po ctnosti; ctnost třeba usilovati pro ni samu jako nejvyšší a jediné dobro.

V jakém však smyslu je ctnost štěstím a rozkoší a vzdaluje zlo a neštěstí? Tím, že osvobozuje od pocitů chorobných a tak vrací duši normální zdraví a harmonickou náladu. Jsou totiž poruchy v duševním životě, které, stanou-li se habituelními, jsou skutečnými chorobami duše; vznikají z toho, že přirozené pudy, jinak dobré, bývají svedeny pochybenými úsudky a myšlenkami na scestí a nesmírně přepínány. Tak povstaly čtvery pocity: dva týkající se dobra a zaviněné nesprávnými představami o něm, totiž rozkoš a žádost; dva, týkající se zla a vzniklé ze špatného jeho pochoopení, totiž zármutek a strach. Kde opanovaly tyto pocity, tam není ctnosti ani štěstí; třeba je tudíž vyplniti z kořene. Cílem snažení lidského jest apathie, lhostejnost, která sprostředkuje moudrost; neboť jen ona usuzuje správně o dobru a zlu. Člověk moudrý je prost všech pocitů, veskrze zdrav, zcela dobrý a ctnostný, po výtce dokonalý a bez hříchu, prost bolesti a potřeb, dokonale blažený a nezadá v blaženosti ani Jovovi. Člověk nemoudrý je naprostý opak moudrého, je zcela špatný, pošetilý a nešťastný. Co do důslednosti, nelze

²⁷⁾ Ep. 102, 22 nn.; 120, 14 nn.; 65, 16 n. Cons. ad Marc. 24, 5.; 19, 6.; 26, 5 n. Consol. ad Polyb. 9, 3., 8.

této soustavě vytknouti ničeho. Je tak důsledná, že vlastní její zastanci se odhodlali ulámati ji nejostřejší hroty a uvést ji v soulad se životem a zkušeností. Přístup do širokých kruhův a vliv na delší dobu mohla tato soustava získati jen značnými ústupky. Musila připustiti, že takovýto ideální mudrc je pouhou abstrakcí, jejíž konkrétního ztělesnění buď vůbec nenalezneme, anebo sotva je nalezneme, a mezi příkře rozlišené třídy moudrých a nemoudrých byl vsunut střední stupeň, třída pokrokových (*προσκόπτοντες*). Apathie musila býti zmírněna ústupkem, že i *ἀδιάρροα* vykazují mnohé, co je žádoucí, a tak bylo třeba opět uznati slast i strast. Dále bylo nezbytno, aby naprostému fatalismu a bezpodmínečnému podrobení se světovému řádu — toto mělo být ovšem rozumné a dobrovolné, a proto mravné — a zároveň skutečnému, i mudrce tížícímu břemeni zla učiněn byl osudný ústupek povolením sebevraždy, z čehož se vyvinulo víc a více její doporučování. Tak vyřkl cynismus nad svým učením o bolesti rozsudek smrti a rozbil vlastní rukou pyšný obraz dokonale šťastného mudrce a přiznal, že je pouhou fikcí. Sebevražda, zaobaleně *ἐξαγωγή* nazvaná, měla býti mudrci dovolena, kdyžby vzdání se nezbytnosti jej nutilo učiniti nebo trpěti něco nedůstojného, kdyby jej pudily k tomu jeho ctnost a opatrnost, nebo hlas Boží (= jeho rozum). K tomuto ústupku byl stoicismus ovšem oprávněn formálně, poněvadž pokládal život ne za naprosté dobro, nýbrž za *ἀδιάρροον* (věc nelišnou, indifferntní), třebaž žádoucí; jakmile přestává být žádoucím, je dovoleno, jakmile setrvání v životě je nepřiměřeno, je povinností a nejvyšším projevem mravní svobody opustiti život, jako opustíme hostinu, při níž je nám nevolno, odložití jej, jako odkládáme nepohodlný šat. (Seneka). V praxi je tedy sebevražda dovolená a dobrá, když vážná bolest zkalí život. Soustava, která slibovala radikální konec utrpení a úplné osvobození od něho, utíká zbaběle, sotva se utrpení to blíží, a vtiskuje svým adeptům, volajícím o pomoc, do rukou dýku a jed jako jedinou spásu a záchranu.²⁸⁾

²⁸⁾ Diog. Laert., Vitae 7. Stobaeus l. c. Plutarch., De communibus notitiis; De repugnantiis Stoicorum. Weygoldt,

Málo nebo nic nového nepraví k otázce naší skepticismus, který kvetl v posledním století před Kristem, hrobař epikureismu a stoicismu, dítko jejich slabosti a jejich pýchy, dítě doby kráčející k duševnímu i mravnímu úpadku. System tento, který v přímém rozporu s předchozími uznal jen jedno za jisté, pochybnost, a v pochybnostech vědomě a zámyslně setrval, shodl se s hořejšími soustavami ve snaze po klidu a nerušeném životě; toto štěstí hledá rovněž v apathii a ataraxii, nenalezá ho však ve vědění, nýbrž v pochybování, a vzdává se mravního usuzování a konání, poněvadž pro ně nelze najíti objektivních příčin. Pokud však je třeba činů, je pro ně normou to, co je přirozeno. K tomu dodává Sextus Empiricus jen tolik, že ataraxie nemá býti úplnou apathií, že mudrlec zakouší slasti i strasti, ale neztrácí proto klidu, zejména ne v utrpení, neboť ho nepovažuje za zlo, nýbrž za něco přirozeně nezbytného, pročez ho nepociťuje jako zlo; snáší je s umírněností, metriopathií. Zlu však, které pochází z domněnek nebo reflexí, nedává vzniknouti zásada skepticismu, velící, aby byl každý strážliv ve všelikém úsudku a na žádném si nezakládal.²⁹⁾

Nic podstatně nového nepraví ani eklekticismus, který se objevuje na začátku prvního století před Kristem a nemá vůbec původních myšlenek, nýbrž tráví z jistin dřívější filosofie. V tomto znamení stojí celá římská filosofie, které, docela v duchu římské povahy, nejde o tvoření samostatných soustav, nýbrž která, vedena jsouc zdravým rozumem, vybírá z dřívějších soustav, co uznává prakticky upotřebitelným. Římský eklekticismus dává se vésti ponejvíce stoou, ale snaží se, aby zápučkami odjinud a ústupky činěnými životu a skutečnosti obrousil její tvrdosti a příkrosti, zejména v jejím učení o utrpení. Cicero, „filosof z mody“, pojednává obšírně o otázce bolesti v Tuskulaneích (srv. též De offic. 1, 1; Consolatio), ale docela v naznačeném směru. Jen málo liší se od něho Seneka, který sice se

Die Philosophie der Stoa, 1883. Franke, Stoizismus und Christentum, 1876. Eucken l. c. 142—148; Zeller l. c. IV 206 nn.

²⁹⁾ Zeller, l. c. IV. 480 n.; V. 56 n.

snaží zdát náboženským, a často má na rtech božstvo a prozřetelnost; ale jeho bůh je abstraktní, pantheistický, prozřetelnost je mu přirozenou nezbytností a hlásaná jím odevzdanost do vůle Boží není mu nic jiného, nežli resignace, doporučovaná proto, že jediná zaručuje duševní klid.³⁰⁾ Má veliké a vznešené myšlenky o naprosté autarkii mudrcově, o jeho úplné nedotknutelnosti jakýmkoliv zlem,³¹⁾ o povznášejícím divadle, které poskytuje bohům mudrc, zápasící s osudem.³²⁾ Mudrce nazývá bohem, ba nachází, že dokonce boha předčí, protože je moudrý svou přirozeností, onen se však teprve umoudřeti musí,³³⁾ takže se modlitbou vlastně snižuje k božstvu, jemuž se může státi rovnocenným (Ep. 41). Ale nedovede se udržeti ani v theorii ani v praxi na této závratné výši; pro vážnou bolest nemá jiné útěchy nežli radu: patet exitus, brevis ad libertatem via.³⁴⁾ A sám běduje nemůžně ve svých epigramech z vyhnanství a nařiká na obtíže cesty po moři.³⁵⁾

Důsledně a s největším optimismem zastává stou Epiktet, který velmi zdůrazňuje vliv náboženství, ač je cele oddán pantheismu. Také u něho není odevzdanost do vůle Boží nic jiného, nežli podrobení se přirozenému řádu nebo přizpůsobení vůle událostem (Diss. 2, 14, 7). Také jemu je hlavním cílem, aby se oprostil bázně a žádostí, a tím i od strasti a slasti; ale nežádá úplné bezcitovosti, nýbrž dovoluje a žádá, aby člověk užíval rozkoší, jež skýtá hodokvas života — obraz to, u něho často se vyskytující; nemá se nechat zahánbiti vždy veselým ptactvem, neboť bohové nám nedali rozum pro neštěstí a zármutek (3, 6, 2); vyskytnou se arcíř za této slavnosti života také poruchy, ale rozum učí, jak se přes ně přenést, jako přes něco

³⁰⁾ De provid. 5, 4, 8.; Vita beata 15, 5.; Ep. 74, 20.; 76, 23.; 107, 9 n.

³¹⁾ Ep. 75, 18.; 85, 39.

³²⁾ De provid. 2, 6 nn.; Ep. 64, 4.; 85, 39.

³³⁾ De provid. 1.; Ep. 53.

³⁴⁾ De provid. 6, 7.; Ad Polyb. 4, 2 n.; 9, 6 n.; Ad Marc. 11, 1.; Ep. 12, 10.; 102, 22.; 108, 37.

³⁵⁾ Ep. 53. Ad Polyb. 2, 1.; 13, 3.; 18, 9.

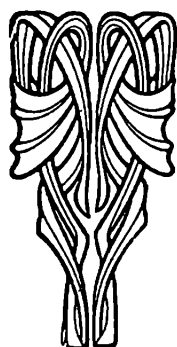
naprosto přirozeného a nevyhnutelného. Ba Epiktet nalézá — poprvé, pokud nám známo, a tuším ne bez vlivu křesťanství — na utrpení i vyšší cenu: zlo a ctnost sebe navzájem vyžadují, beze zla by se ctnost nemohla osvědčiti a vyzkoušeti, bez potíží nebyl by se stal Herakles tím, čím je (1, 6, 32); ctnost obrací zlo k dobrému; má z něho prospěch, cvičí a otužuje se na něm; zlo je boj, k němuž nás bůh vyzývá, abychom ukázali, co dovedeme (4, 30; 3; 3, 10, 8). Co do samovraždy, dovoluje ji Epiktet též, a třebas nevěřil v život posmrtný, snaží se vážně, aby právo na sebevraždu co nejvíce omezil. Ostatně lze o celé filosofii doby pozdější, i o filosofii Římanů, nevyjímajíc ani úvah Marca Aurelia provanutých přes všechny pokusy, žertovati se smrtí a utrpením, těžkou trudnomyslností, právem říci, že neotevívá v otázce naší nových hledisk, nýbrž že toliko staré myšlenky, hlavně stoické, buď řečníky rozvádí anebo sestavuje v oslňující antithesy, jadrná pořekadla a epigramatické sentence.³⁶⁾

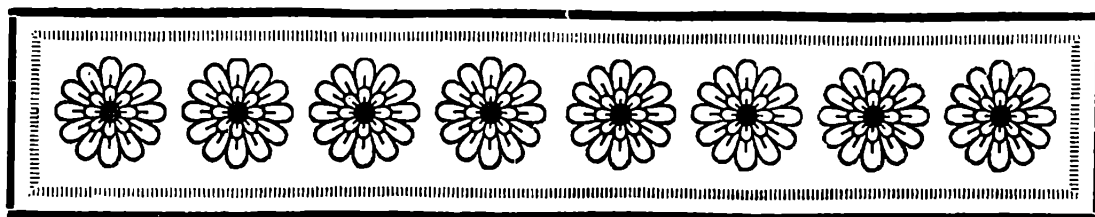
Nelze nám nezmíniti se zde alespoň letmo o podivném filosofickém spise, který vznikl v VI. století křesťanském ve vězení, později došel veliké obliby a slávy, a byl nesčetněkrát komentován a překládán. Jsou to „*Philosophiae consolationis libri quinque*“ od Anicia Manlia Severina Boëthia, který byl nejprve Theodorem povolán k vysoké důstojnosti, ale pak uvržen do žaláře a r. 525 popraven. Uvádíme spis ten, protože je v něm mnoho společného s názory o utrpení svrchu projednávanými. Nápoj útěchy, jež si tento křesťan ve vězení připravoval, je téměř výlučně destillován ze starých filosofických nauk, a postrádá vlastně, což je podivno, křesťanských přísad. Avšak můžeme přece tvrditi, že v přípravě tohoto nápoje zračí se křesťanská ruka a křesťanský duch, který vybíral jen opravdu dobré a užitečné prvky a je nábožensky tříbil.³⁷⁾

³⁶⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen IV. 744 n. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894; Epiktet und die Stoa, 1890.

³⁷⁾ Vydání R. Peipera 1871. Srv. C. Krieg, Über die theologischen Schriften des Boëthius v Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1884, 23.—46.

Dovedeme a musíme odolati pokušení, abychom uváděli také ještě pokusy mnohem pozdější filosofie, která chtěla záhadu utrpení řešiti bez křesťanství. Sotva jí ukřivdíme, tvrdíme-li, že starou filosofii předčí podstatně jen potud, pokud si vypůjčuje od křesťanství.





III.

Antický svět a soucit.

Neřekl bych, že Laktanc zrovna upřilíšu je větou (Inst. 6, 10): „Milosrdenství a lidskost jsou ctnosti vlastní jen lidem spravedlivým a věřícím; filosofie o tom nic neučí.“ Dějinám by se sotva podařilo podat důkaz opačný. Co se Říma týká, je věcí uznanou, že základním rysem římské povahy bylo sobectví, a to sobectví surové, bezohledné. Ihering nazývá římské právo náboženstvím zničitosti a římskou povahu s jejími ctnostmi a slabostmi soustavou ukázněného sobectví.¹⁾ Teprve v době císařů dříve se zmínka o různých podnikcích na prospěch chudých a nuzných, jako za neštěstí Fidénskému, kde za Nerona ssutiny divadla pohřbily 50.000 lidí,²⁾ a při zániku Herculana a Pompejí v r. 79; dále se dovídáme o bezplatných dodávkách obilí a jiných potravin, o peněžních podporách, veřejných hostinách a zábavách, které pořádali císařové svým nákladem pro statisíce lidí. Avšak z toho, že dobrodinií posledně jmenovaná byla omezena na občany římské, na lůzu velkoměstskou, na otroky a válečníky, lze souditi na pohnutky, které nemají co činiti se sku-

¹⁾ Ihering, *Geist des römischen Rechts*², 326 n.

²⁾ Tacit. Ann. 4, 63.

tečnou soustrastí s trpícími. Pokud nebyly příčinou tohoto druhu dobročinnosti důvody státnické, chytrost a zisťnost, vedla k ní jen touha získati si pověst a slávu štědrosti, a obvyklá móda. Avšak pravá povaha římská, nelítostná ihostejnost k cizímu bolu, projevuje se děsně upřímně k. př. u Vergila, který líčí klid a mír mudrcův a k přednostem jeho počítá, že nikdy nepocituje soucitu se strádajícími (Georg. 2, 449), ve výroku Plautově: Špatně posloužil žebráku, kdo mu dal jísti a pít, neboť co mu poskytl, je ztraceno a prodlužuje jen ubožáku bídný život (Trinumm. act. 2, sc. 2), anebo v otázce Quintilianově: Snížil bys se tak, že by se ti chudí již ani neošklivěli? (Declamat. 301). Zda a pokud zde římský stoicismus ušlechťoval a mírněl, o tom později.

Řecká mysl byla po této stránce bez odporu jemnější a měkčí. Městu Athenám se dosvědčuje, že zosobněnému a zbožněnému Soucitu (Eleos) postavilo oltář³⁾, že se ujímalo chudých a trpících, že sirotky po padlých válečnících vychovávalo na útraty státní a že i jinak pečovalo zejména o osiřelé; je slávou jeho, že nemělo občana, který něčeho potřebného postrádal anebo žebrotou stát zahanboval.⁴⁾ Srovnej k. př. proslulé líčení Thukydidovo (2, 51, 5) o všeobecné vzájemné pomoci za nůkazy v Athenách. I když tato péče byla dílem diktována prospěchem a slávyčtivostí města, a omezovala se pouze na Atheňany, zračí se přece v diskretním a hlubokém výrazu αἰδώς o poměru k chudým a nešťastným opravdový jemnocit, který činí plnou čest povaze athenské.⁵⁾

Dotaz u básníkův a filosofů má pak tento výsledek. U Homera má se šlechetnost k opuštěným, strádajícím, nešťastným a cizincům za naprostou povinnost a bohatýrskou ctnost; práv jejich hájí Ζεὺς ἰκέσιος, a Alkinoos prohlašuje, že muži rozumnému jsou cizinci a lidé pomoci hledající jako bratři.⁶⁾ Orestes

³⁾ Pausan. 1, 17, 1. Apollod. 2, 8, 1.; 3, 7, 1.

⁴⁾ Isocr., Areop. 38.

⁵⁾ Leopold Schmidt, Die Ethik der Griechen I. 169. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 252 n.

⁶⁾ Citaty u Nägelsbacha na uv. m.

připisuje v Euripidově Elektře soucit moudrým, kdežto pošetilým jej odpírá (294). Jako předmět vlastního zájmu doporučuje pomoc nuzným Menander,⁷⁾ Euripides v Ifigenii v Aulidě, Sofokles v Edipovi na Kolonu. Hesiod⁸⁾ a Thales⁹⁾ předpisují, aby chudým a nešťastným nebylo spíláno, a předpis ten se opakuje častěji. Zjistné, tvrdé a chladné zásady má *Th e o g n i s*, učící, že se má bližnímu prokazovati sice účast (V. 1217 n.), ale dobrodiní jen hodnému (V. 105 n.), protože jen od tohoto možno čekati odplatu; k cizincům a otrokům schvaluje tvrdost (V. 301 n.), k nepříteli nenávisť a pomstu (V. 303 n., 345 n.). Podle své theorie o zápase a lásce jako dvou světovládných zásadách, z nichž přednost má ovšem láska, nezapírá Empedokles docela soustrasti a soucitu, který se zračí též v zákaze ubližovati kterémukoliv tvorů, v záповědi obětí a požívání masa, poškozování ušlechtilých rostlin, protože by ve zvířatech i rostlinách mohly přebývati lidské duše (V. 440—450). Egoismem čpí *Demokritos* v doporučování opatrnosti (*εὐνοια*) a požadavek, aby byla poskytována pomoc cizím, nuzným nebo strádajícím (*δεομένοις*),¹⁰⁾ jak vysvětluje z tohoto dvojího odůvodnění: že je to ve vlastním prospěchu, jelikož pak člověk sám snadněji nalezne pomoci, upadne-li do bídy, i v zájmu státu, poněvadž se vzájemnou blahovůlí utužují pásy mezi občanstvem. *Aristipp* vydal spisy pro ztroskotané, vypuzené a chudé, jež se nám však nedochovaly; podle *Aeliana* (*Variae hist.* 7, 3) snažil se těžce zkoušené přátele všemožně utěšovati, m. j. i slovy: přicházím k vám, ne abych s vámi truchlil, nýbrž abych vás zbavil zármutku.¹¹⁾ Pravý soucit však asi zavrhoval, poněvadž bylo jeho zásadou vyhýbati se co možná každé strasti. *Hegesiův* v sebe uzavřený, soběstačný mudřec nabízí trpícímu lidstvu nanejvýše poučení, ale nikoliv činnou pomoc. *Annikeris* nezavrhne blahovolné náklonnosti, kteráž také působí sympatický požitok. Cy-

⁷⁾ Fragm. 276.

⁸⁾ *Ἔργα καὶ ἡμέραι*, verš 717.

⁹⁾ Stob. 3, 79.

¹⁰⁾ Mullach, *Democr. op.* Fragm. 243, 156, 173, 215.

¹¹⁾ Köstlin, *Geschichte der Ethik* atd. I. 311 n.

nismus je nejpodlejší sobec, pranic o soucitu a pomoci nezná a nic pro něj nežádá.

Sokrates má oči otevřené pro sociální stránku ctnosti. Při vymezování pojmů pamatuje i na blaho bližních a žádá po každém člověku snahu, aby nejen sobě, ale i bližním prospíval a získal si takto od bližních úcty a vážnosti.¹²⁾ Ale v jeho stupnici ctností řídí přece jen spravedlnost chování k bližnímu a ta velí sice zvláštní povinnost k příbuzným a přátelům, ale nikoliv k trpícím.

Plato, jinak tak jemnocitný a něžný, nemá pro nešťastné a trpící, zvláště pak pro otroky, nejubožší třídu tehdejšího lidstva, ani laskavého slova. Samolibá ctnost jeho mudrce je studená a tvrdá, a nevyzařuje tepla blahovůle. Žádá se na něm, aby nikomu, ani nepřátelům a lidem zlým, neškodil (Krito 49; Rep. 1, 334 n.), ale není u něho ani zmínky o lásce; nevíť vůbec ničeho o svém bližním, ani jak žije, ani je-li člověkem či jiným tvorem (Theaet. 173), a tak málo potřebuje bližních, že by bylo pro něho neodpustitelnou slabostí, truchliti nad smrtí příbuzných, synů, bratrů (Rep. 3, 387). Teprve v nejposlednějším spise svém, O zákonech, žádá od člověka moudrého lidumilnost, štědrost, soucit, mírnost; avšak odůvodnění tohoto požadavku snižuje značně mravní jeho cenu; všeho toho je prý mu třeba, má-li míti úctu ve státě (2, 730 u.). V jeho ideálním státě není místa pro dobročinného pohodlí, otroků netřeba lékaři se ujímati, nejsou-li dosti zdatní, aby nemoc překonali, ať jen zemrou (Rep. 3, 168).

V Aristotelově stupnici ctností schází láska, soucit a milosrdenství. Štědrost se doporučuje, poněvadž rozdávati je krásné (Eth. Nikom. 4, 2). Jeho veleduch je zosobněný egoismus, pohlíží na jiné pyšně a nelaskavě, pomáhá nanejvýše v nouzi přátelům, ale jen proto, aby si v podobném postavení zabezpečil také jejich přispění, — zkrátka miluje v příteli jenom sebe (8, 1—4).

¹²⁾ Mem. 2, 6, 21.; 2, 3, 18 n.; 3, 7, 2 nn.; 1, 2, 49 n.

Rozprava o soucitu v Rhetorice není míněna ethicky nýbrž estheticky; jednáť o soucitu v truchlohře.

V epikureismu je patrný částečný rys lidskosti, je však nejen všecek egoismem prolnut, nýbrž i z jeho zásad přímo odvozen; člověk má býti s jinými za dobře, aby neničil v sobě pocitu blaha a neznepríjemňoval si života.

Stoik je povznesen nad jakýkoliv soucitu s bližním. Co není jemu samému zlem, toho nemůže arciť litovati ani u jiných; nemůže a nesmí ani k vůli sobě samému, tím méně k vůli jiným poddati se zavržitélnému rozrušení. Zavře srdce své pečlivě před dotěrností cizího bolu a utrpení. Žádá-li při tom Seneka pro všechny nešťastné pomoci, zůstává tento požadavek illusorním, poněvadž pohřbil-li soucit, pohřbil i pomoc samu i ochotu k ní.

Epiktét míní, že soucit je tak zavržitelny, jako hněv, zlost, závist (3, 22, 13; 4, 1, 4), a vysvětluje zmatením mravních pojmů, považuje-li kdo soucit za známku lidumilnosti (2, 21, 5). Jindy zase nechce, aby byly projevy soucitu s bídou bližních zhola potlačovány, dovoluje dokonce i plakati s plačícími, musí-li to býti, a zapovídá přísně vnitřní soucit, který by uznával, že dotyčná bolest jest opravdovým zlem (Enchirid. 16). Srovnej nelidské věty: Syn zemřel, co více? (3, 8, 4). Byly-li žena a děti zajaty, utraceny, je to neštěstí? Proč pak? Byl by to mylný názor (1, 28, 26; 3, 17, 8). Ze skály takové zatvrzelosti nemůže vytrysknouti pramen smilování.

Seneka sepisuje 7 knih De beneficiis, a Cicero doporučuje (De offic. 2, 18 nn.) dobročinění. Ale odůvodnění jest u obou velice egoistické. Ciceronovo doporučování se zakládá na výpočtu, že se u lidu získá dobročinností obliba a vděk. Seneka se přímo posmívá soucitu jako ženské slabůstce, a činí dobře jen proto, aby sklízel radost buď z opětování dobrodiní, nebo z díkův, aneb alespoň z vědomí vlastní velkodušnosti.

Ba též u tak dobrotivého Marka Aurelia se ozývá všude ještě sobectví. Jeho soucit je slabošská, ze světo-

bolu prýštlíci sentimentalita, příliš slabá a sobecká, než aby zplodila opravdovou čínorodou lásku.

Smíme se však domýšleti, že praxe byla namnoze lepší těchto teorií, a že srdce lidské nedovedlo se ani ve starém věku nikdy zcela odučiti soucitnosti; že však takovéto theorie jistě zatvrzovaly lidské srdce, a že egoismus, tehdy bez toho pevně zakořeněný, takovými úvahami se jen upevňoval, je samozřejmo. Jaký to příjemný kontrast k hořejším smutným příznakům úplné zatvrzelosti, čteme-li ve 125. hlavě staroegyptské Knihy mrtvých, která duše na soudu dotvrzuje, že neutlačovala vdov, nepřetěžovala dělníků prací, nezavinila hladovění a trýznění lidí, nýbrž že sytila hladové, napájela žíznivé, obléčela nahé a utěšovala vdovy i siroty.¹³⁾

Uznává se všeobecně, že Starý zákon stál v tomto směru nad antickou filosofií a praxí. Příkazy, aby bylo v sobotu a ve svátek při oběti děkovné připraveno osvěžení cizincům, sirotám a vdovám (Dt 16, 11), aby byl výnos polí ponechán v sedmém roce chudým a dobytku, a dovoleno bylo paběrkování chudým, vdovám a sirotkům v sadech olivových a na vinicích, aby snop zapomenutý nebyl s pole odnášen (Dt 24, 19—22), péče o otroky (Ex 21, 20 n., 26 n.; 23, 12. Dt 5, 12. nn. Job 31, 13; 18, 21; Přísl. 3, 3, 27 n.; 31, 8 n.; 18, 24; 14, 10; 11, 17), krásné reflexe v knize Přísloví 14. 21, 31; 17, 5; Is 28, 7—10; 1 Kr. 15, 22 a j., dýchají hlubokým smilováním se všemi trpícími, ba týkají se i zvířat (Ex 23, 5, 11 n.; 20, 10; Lev 25, 7; Dt 5, 14; 22, 4; 25, 4; Přísl. 12. 10; Os 11, 4. Jon 4; 11), ale nemají jenom ještě dostatečné síly, aby prolomily národnostní pouta.

¹³⁾ Kayser, Aegypten einst und jetzt 45 n.



Obsah.

I. Záhada utrpení v mravouce	1
II. Utrpení a antická filosofie .	. 24
III. Svět antický a soucit	46

